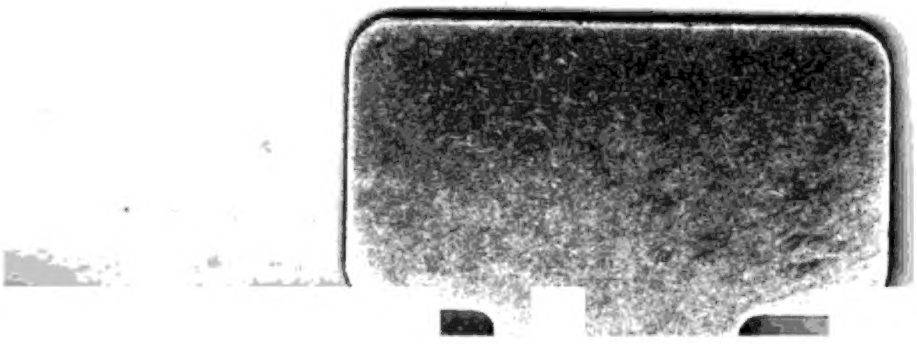
Per. 14198 e. 238
1858

Digitized by Google

Digitized by Google

Per. 14198 e. 238
1850



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

1850.

Dreiundzwanzigſter Jahrgang.

Erſter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1850.

Digitized by Google

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

Jahrgang 1850 erſtes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1850.

Digitized by Google

Inhalt des Jahrganges 1850.

Erstes Heft.

Abhandlungen. Seite

1. Schweizer, die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche 5
2. Schwarz, Thomas Venatorius und die ersten Anfänge der protestantischen Ethik im Zusammenhange mit der Entwickelung der Rechtfertigungslehre 79

Gedanken und Bemerkungen.

1. Sack, Briefwechsel zwischen dem Bischof Sack und Schleiermacher 145
2. Pfeiffer, der Zusammenhang des Jakobusbriefes . . . 163

Recensionen.

1. Umbreit, Was bleibt? Zeitgemäße Betrachtungen des Königs und Predigers Salomo über die Eitelkeit aller Dinge 183
2. Hamberger, des württembergischen Prälaten Friedrich Christoph Oetinger biblisches Wörterbuch; rec. von Auberlen 185

Kirchliches.

Schenkel, über das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum Staate auf dem Gebiete des evangelischen Protestantismus 203

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Roth, die Berechtigung der Sinnlichkeit nach Aristoteles 265
2. Schweizer, die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche 288
3. Stickel, der Israeliten Auszug aus Aegypten bis zum rothen Meere; mit einer Karte 328

Gedanken und Bemerkungen.

1. Pfeiffer, über Apostelgeschichte 10, 35. 36. 402
2. Kunze, Versuch einer Erklärung der Stelle Röm. 5, 6 ff. 407

Recensionen.

1. Bähr, der salomonische Tempel; rec. von H. Merz; mit einem Blatt Holzschnitte 413
2. Nevin, the mystical presence; rec. von Ebrard . . 432

Kirchliches.

Schenkel, über das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum Staate auf dem Gebiete des evangelischen Protestantismus 453

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Lücke, zur freundschaftlichen Erinnerung an D. Wilhelm Martin Leberecht de Wette 497
2. Creuzer, über neue Beiträge zur jüdischen Geschichte aus griechischen Historikern 535
3. Schweizer, die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche 554

Gedanken und Bemerkungen.

1. Laufs, über die areopagiſche Rede des Apoſtels Paulus Apoſtelg. 17, 22—32. 583
2. Böttcher, Nachträgliches für die „exegetiſch-kritiſche Aehrenleſe zum A. T." 596
3. Merz, Nachtrag zu der Recenſion von D. Bähr's Tempel Salomo's 614
4. Möller, ein Relation, was ſich auff dem Reichs-Tage zu Augſpurg 1530 zugetragen 617

Recenſionen.

Malou, über den Verfaſſer des Buches „de imitatione Christi"; rec. von Bähring 627

Kirchliches.

Heppe, der Charakter der deutſch-reformirten Kirche und das Verhältniß derſelben zum Lutherthum und zum Calvinismus 669

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Sack, über die Behandlung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit in der Predigt 709
2. Grimm, die Echtheit der Briefe an die Theſſalonicher . 753

Gedanken und Bemerkungen.

1. Hauff, über einige Stellen von Pſ. 119., Pſ. 62, 3. und Jeſ. 64, 8. 819
2. Böhmer, das Fußwaſchen Chriſti, nach ſeiner ſacramentlichen Würde dargeſtellt 829

Recenſionen.

1. Göbel, Geſchichte des chriſtlichen Lebens in der rheiniſch-weſtphäliſchen Kirche; rec. von Wächtler 845

2. Schmidt, histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois 862
Monastier, histoire de l'église Vaudoise depuis son origine et des Vaudois du Piémont 873
Herzog, de origine et pristino statu Waldensium secundum antiquissima eorum scripta cum libris catholicorum eiusdem aevi collata 875

rec. von Hahn.

Kirchliches.

Gutachten der theologiſchen Facultät der Univerſität Heidelberg über den der evangeliſchen Kirche der Rheinpfalz vorgelegten Verfaſſungsentwurf. Mit einem Vorwort von D. C. Ullmann 881

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche.

Von

D. Alex. Schweizer in Zürich.

Erster Artikel.

Einleitung.

Nach einer Periode der Aufklärung und humanen Toleranz, bei welcher die confessionellen Controversen als gleichgültig in den Hintergrund gestellt wurden, und die christliche Moral ein von den dogmatischen Verschiedenheiten nur wenig berührtes Gemeingebiet zu seyn schien, ist eine andere Zeit gekommen, in der man, veranlaßt durch die ernsten Jahre und das Reformationsjubiläum, sich wiederum nach den confessionellen und charaktervollen besondern Gestaltungen des religiösen Lebens umgesehen, eine Periode, welche Schleiermacher auf theologischem Gebiete eröffnet hat durch seine Dogmatik. Der Protestantismus hat sich wieder auf sein eigentliches Wesen besonnen, sodann in ihm der lutherische und reformirte auf ihren besondern Charakter, und dem Allem gegenüber ist auch der Katholicismus durch die von Schleiermacher angeregte katholische tübinger Schule aufs Neue

begründet und belebt worden. Dieser ganze Proceß, mag er durch ungewohnte Erscheinungen praktischer Intoleranz Viele verletzt haben, muß bis zu seinem letzten Ziele sich durcharbeiten, somit nach der Dogmatik auch die Moral umfassen, wie die protestantische Facultät in Tübingen sehr klar gesehen hat, als sie im Jahr 1837 die Preisaufgabe stellte, den „Einfluß des charakteristischen Unterschiedes der evangelisch-protestantischen Kirche von der römisch-katholischen auf die Gestaltung der Sittenlehre" zu untersuchen. Die gekrönte Arbeit ist erschienen unter dem Titel: „Das System der christlichen Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatze zum Katholicismus, von D. Heinrich Merz. Tüb. 1841."

Eines bleibt noch zu untersuchen übrig, die Eigenthümlichkeit der Moral in der lutherischen und in der reformirten Kirche, die nothwendige Vervollständigung dessen, was neuerdings für die Dogmatik beider protestantischer Typen geschehen ist. Denn schwerlich wird irgend eine Charakterisirung der reformirten Dogmatik in ihrem Unterschied zur lutherischen volles Vertrauen finden, wenn sie nicht auch für die Moral nachgewiesen werden kann.

Die Moral der reformirten Theologen zeigt ohne Zweifel manche Besonderheit auf, nicht etwa bloß jenen scharfen Begriff des Sittlichen, welcher von Calvin den damals laxen Sitten besonders der romanischen Völker entgegengesetzt, bei den Puritanern noch einmal ernstlich verwirklicht wurde, sondern, wie Schneckenburger hervorgehoben [a]), war den Reformirten überhaupt die moralische Praxis, die gründliche Umgestaltung des Staates, der Kirche und des sittlichen Lebens weit energischer eigen als den Lutheranern, welchen erst Spener, jedoch mehr nur für das Privatleben,

---

a) Zur kirchlichen Christologie. Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformirter Fassung. Pforzheim 1848. S. 163.

einen ähnlichen Impuls gab. Auch verdient der Umstand beachtet zu werden, daß bei den Reformirten gerade die strengst orthodoxen Theologen die ethische Theorie angebaut, in der lutherischen Kirche hingegen zuerst Melanchthon und seine Schule [a]), zunächst Chyträus (regulae vitae. Witteb. 1555), die weniger streng orthodoxen helmstädter Theologen Calixt, Dürr, Meier, Rixner die Moral bearbeitet haben.

Bevor aber die Moral der Reformirten in ihrer Eigenthümlichkeit charakterisirt werden kann, muß sie geschichtlich wieder vorgeführt werden; denn die verdienstvollen Werke Stäudlin's und de Wette's über die Geschichte der christlichen Sittenlehre sind gerade, was die reformirte Moral betrifft, höchst lückenhaft und unvollständig [b]). Unter den Aelteren nach Zwingli und Calvin wird bloß Danäus und Amyraldus erwähnt, daneben die Casuisten Perkinsius und Amesius, so daß wesentliche Glieder im sehr organischen Entwickelungsgang der reformirten Moral übersehen sind.

Es zeigt sich nämlich in der ältern Moral von Zwingli bis auf Amyraut ein stufenweises Fortschreiten. Zwingli repräsentirt das unmittelbare ethisch-religiöse Reformiren; Calvin gibt den ersten übersichtlichen Entwurf einer christlichen Moral, Danäus das erste ausgeführte System; Keckermann will mit Zurückweisung einer christlichen Ethik die philosophische wieder in ihr Recht einsetzen; Ame-

---

a) Pelt, die christliche Ethik in der lutherischen Kirche vor Calixt. Theol. Stud. u. Krit. 1848. II. S. 273 f.

b) Stäudlin, Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Göttingen 1808. — De Wette, christliche Sittenlehre. Zweiter Theil: allgemeine Geschichte derselben. Berlin 1821, zweite Hälfte: die römisch-katholische und protestantische Sittenlehre. — Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und Geschichte derselben. Berlin 1833.

sius, in puritanischer Strenge die keckermannische Negation verneinend, setzt die Ethik ausdrücklich als christliche und eröffnet mit Polanus die Behandlung der christlichen Lehre als dogmatischen und moralischen Theil, vielleicht unter dem Einflusse von Ramus; Waláus versucht eine eklektische Ethik, Amyraut endlich führt die Ethik aus in der föderalen oder historischen Methode. Dieß Alles erfüllt die ersten hundert Jahre von Calvin bis zur amyraldischen Moral, welche von 1652 bis 1660 erschienen ist. — Während dieser ganzen Periode finden wir in der lutherischen Kirche keine einzige namhafte christliche Ethik, als nach Melanchthon's Arbeiten das unvollendete Werk des Calixtus: Epitome theologiae moralis, pars prima. Helmst. 1634. Denn das erste vollständige Moralsystem von Dürr ist 1662 erschienen; auch Pufendorf, sofern doch die Rechtsphilosophen mit Einfluß auf die Ethik ausüben, hat seine erste Schrift 1660 herausgegeben, während der Arminianer Hugo Grotius schon 1623 sein berühmtes Werk geschrieben. — Es muß also in dieser Periode die reformirte Moral durchaus selbständig, mit Benutzung der melanchthon'schen Leistungen, entwickelt worden seyn; weder die Philosophie von Ramus, mit Ausnahme eines unbedeutenden Einflusses auf die Unterscheidung von Dogmatik und Moral, noch das Natur- und Völkerrecht von Grotius haben einen irgend spürbaren Einfluß ausgeübt; Cartesius vollends, der 1629—1649 seine meisten Schriften ausgearbeitet und bald auf die holländischen Theologen Einfluß geübt hat, könnte der Zeit nach einzig von Amyraut gekannt seyn; die damaligen Theologen von Saumur aber und Amyraut's Moral insbesondere deuten auf keine solche Bekanntschaft hin.

Wir hätten also die ersten, noch ganz selbständigen Arbeiten des Protestantismus für die christliche Moral vorzugsweise bei den ältern reformirten Theologen zu

ſuchen a). Ebenſo verhält es ſich mit der caſuiſtiſchen Ethik. Als erſtes caſuiſtiſches Werk in der lutheriſchen Kirche wird Balduin's 1628 nach des Verfaſſers Tod erſchienene Caſuiſtik angeführt (Stäudlin S. 288.); die Reformirten hatten ſchon an Perkins zu Cambridge, geſtorben 1602, und ſeinem Schüler Ameſius ſehr geſchätzte Caſuiſten, ebenſo an Alſted. Auch an tüchtigen populären Bearbeitungen der Moral fehlte es nicht, wie z. B. die Tropologie ou propos et discours des moeurs par B. de Loque, Dalphinois 1606. Dieſes Vorangehen der Reformirten gerade in der Moral hat Viele befremdet, um ſo mehr, als die ſtrengſten Anhänger der abſoluten Prädeſtination hier vorzugsweiſe gearbeitet haben. Danäus iſt dieſer Lehre ganz entſchieden zugethan, ebenſo der Engländer Perkins und mit puritaniſcher Strenge der Schotte Ameſius; die Deutſchen, Polanus, Keckermann, Alſted, die Holländer, Waläus, Hoornbeeck, ſind ſtrenge Calviniſten, auch de Loque, ſo daß einzig Amyraut dogmatiſch einigen Anſtoß erregt, jedoch immer ſeine Uebereinſtimmung mit Calvin verſichert hat, z. B. in ſeiner Doctrinae de gratia particulari, ut a Calvino explicatur, defensio. — Stäudlin und de Wette äußern die Vermuthung, daß eben die Prädeſtinationslehre die Reformirten veranlaßt und genöthigt habe, in ſchneller Aufſtellung der Moral eine Apologie zu ſuchen für ihre Dogmatik; aber der Grund muß wohl tiefer liegen, und gerade in dieſer orthodoxeſten Periode ſtellen die Reformirten ihre Moral auf, ohne in der Einleitung erſt eine Rechtfertigung gegenüber der Prädeſtinationslehre zu bedürfen b). Mißdeutungen, als ob dieſe die Moral

---

a) Pelt a. a. O. 276. weiſt eine intereſſante Ethik nach, welche Eitzen für die ſchleswigſchen Schulen geſchrieben, Wittenb. 1571—1573; dann des wittenberger Profeſſors Jak. Martini ariſtoteliſche Ethica von 1626, — Männer der melanchthon-ariſtoteliſchen Richtung, z. B. Martini wider die Ramiſten.

b) Baumgarten-Cruſius, Compend. der Dogmengeſchichte. I. S. 371 f.

gefährde, werden wohl kurz abgewiesen, übrigens aber die Moral ganz einfach aufgestellt, als etwas sich von selbst Verstehendes. Erst gegen Mitte des 17. Jahrhunderts und noch später, als die reformirte Moral längst bestand, haben die Angriffe eines Balthasar Fuhrmann, Arnauld und Nicole eine Apologie nöthig gemacht.

Nach Amyraut finden wir wieder eine Periode von ungefähr hundert Jahren bis gegen die Zeit hin, wo nicht ohne Benutzung der wolfischen Philosophie die letzten Werke eigenthümlich reformirter Theologie erschienen sind. In dieser Periode sind die Ethiker viel zahlreicher, aber weniger bedeutend. Es herrscht eine stehende Tradition wenigstens für die Constructionsprincipien, indem man, hierin von Ramus gefördert, nach Polanus' Vorgang die christliche Theologie als dogmatisch-theoretische und ethisch-praktische zu lehren pflegt und damit die seit Cartesius noch bestimmter gefaßte Unterscheidung von theologia naturalis et revelata verknüpft, ohne sie jedoch immer als Theilungsprincip der Moral zu benutzen. In dieser Weise arbeitete Hoornbeeck, Peter van Mastricht, die Schweizer Altmann, Heidegger, endlich die für die Darstellungsform von Wolf geförderten Stapfer, Wyttenbach, Endemann u. A. Neben dieser gelehrten Moral wird auch für gebildete Leser überhaupt in dennoch wissenschaftlicher Haltung manch tüchtiges Werk geschrieben, namentlich das von La Placette und Pictet. Besonders reich ist die ascetische Litteratur, welche in der reformirten Kirche vorherrschend ethischer Art gewesen und, wie die vielen ins Deutsche übersetzten Werke der Engländer und Franzosen beweisen, im vorigen Jahrhundert von der lutherischen Welt sehr geschätzt und eifrig gesucht worden ist.

Beide Perioden sollen hier übersichtlich dargestellt werden, für einmal:

I. Die ältere reformirte Moral.

Von Zwingli bis Amyraut.

1. Zwingli.

Das unmittelbar ethiſch-religiöſe Reformiren.

Zwingli, ſo großen Eifer er für die Sittlichkeit im Handeln ſowohl als in ſeinen Schriften bewieſen hat, iſt doch niemals veranlaßt geweſen, den ethiſchen Lehrſtoff als ſolchen vom dogmatiſchen zu unterſcheiden und beſonders zu bearbeiten. Unter allen Reformatoren hat Zwingli am wenigſten eine aparte, vom ſittlichen Leben in Staat und Haus getrennte und beſondere Kirchlichkeit gewollt, ſomit auch am wenigſten eine außer und neben dem allgemein gültigen und gebildeten Bewußtſeyn der auf chriſtlichem Boden erwachſenen Völker noch aufzuſtellende beſondere, ſey es nun ſcholaſtiſche oder kirchliche Lehre. Seine Moral iſt daher eine patriotiſche, die Sittlichkeit des Staates und Bürgers bezweckende, aber eine paſtoral-patriotiſche, in welcher das echte, aus den lautern Quellen geſchöpfte Weſen des Chriſtenthums, in ſubjectiver Frömmigkeit angeeignet, das ganze Leben von Mißbräuchen reinigen und umgeſtalten ſoll. Die mit Gottes Wort ſich zuſammenſchließende Subjectivität ſoll die rechte Sittlichkeit überall herſtellen, ſo daß das Leben ſelbſt der wahre Gottesdienſt, der ſehr verminderte kirchliche Cultus hingegen nur ein belehrendes und anregendes Inſtitut wird, um dieſem weitern Gottesdienſte aufzuhelfen. Das abgöttiſch gewordene Kirchenweſen, die vom ſittlichen Leben ſelbſt getrennte, es gleichſam nur erſetzen, ſeinen Mangel unſchädlich machen ſollende, darum nur formale und werkheilige Frömmigkeit, wird als das eigentlich Antichriſtliche, als falſche Religion angegriffen, die mönchiſche, dieſer Praxis dienende Scholaſtik beſeitigt, und ein mit der humaniſtiſchen Bildung verbundenes Chriſtenthum geltend gemacht. Was Rothe in ſeiner theologiſchen Ethik im letz-

ten Abſchnitt von unſerer Zeit fordert und im Princip ſchon von der Reformation ergriffen glaubt, ein über das Kirchenthum hinausſchreitendes, im Leben ſelbſt wirkſames Chriſtenthum, das dürfte vorzüglich Zwingli am meiſten zum Bewußtſeyn gekommen ſeyn. Die humaniſtiſch gebildete Subjectivität vermittelt ſich gründlich das Weſen des objectiv gegebenen Chriſtenthums, welches die von Anfang an für uns Menſchen beſtimmte Religion, ſomit die Religion der Menſchheit überhaupt iſt, ſubſtanziell dieſelbe in der altteſtamentlichen wie in der neuteſtamentlichen Zeit, ſchon beim erſten göttlichen Gnadenerweis nach der erſten Sünde ſich offenbarend, auch edlere Heiden der Vorzeit beſeligend. Opera, ed. Schuler et Schulthess. III. pag. 174: Hic ergo religionem originem sumpsisse luce clarius videmus, ubi Deus hominem fugitivum ad se revocavit, qui alioqui perpetuus desertor futurus erat. Schon dieſe Anfänge der wahren Religion entwickelt Zwingli im Zuſammenhang mit der Zurückweiſung des liberum arbitrium, indem er ſagt: manifestum — —, quam longe absint theologi isti a vero tramite, quum de fide adquisita et arbitrii libertate frigidius etiam quam Ethnici disserunt. Wie nothwendig aus dieſer Religion die Sittlichkeit als dankbare Pietät hervorgehe, wird ſofort entwickelt S. 175: Pietas sive religio haec est, ut — qui iam apud se desperaverat, videat sibi superesse gratiam apud creatorem parentemque suum, tam certam, ut ab eo, in cuius gratiam nititur, avelli nulla ratione possit. Ea igitur adhaesio, qua Deo utpote solo bono — inconcusse fidit eoque parentis loco utitur, pietas est, religio est. Ut enim, qui sic animati sunt, Deo tanquam parente utuntur, ita e diverso sollicite — — relegunt, tractant et considerant, quibus ei rationibus placeant. Pietas ergo illic certe esse cognoscitur, ubi studium est iuxta voluntatem Dei vivendi. — Ueber die Ableitung des Böſen aus dem hiſtoriſchen Sündenfall ſtrebt Zwingli's Specu-

lation, das dieſen Vorfall begründende Nothwendige zu erkennen aus der Natur des Menſchen und dem göttlichen Beſchluß, indem die aus Geiſt und Materie zuſammengeſetzte Natur des Menſchen nicht ohne Gegenſatz und Kampf ſich entwickeln könne, Niemand aber Gott das Recht abſprechen dürfe, eine ſolche Weſensklaſſe zu ſchaffen. Die Erbſünde ſucht er als die creatürlich ſelbſtiſche Ichheit, Selbſtliebe zu begreifen, während die göttliche Art, welcher der Geiſt des Menſchen zuſtimmt, vielmehr ſey, ſich zu geben für Alle, ſomit die Liebe. S. 167: Haec est esca, quam (Adamus) adpetivit, deum esse, ipsummet scire, quid bonum, quid malum. Hic adpetitus unde originem habere potuit, quam ex amore sui? Natura ergo est homo sui amans, non ea natura, qua institutus fuerat a Deo, sed qua sorte, quam Deus dederat, non contentus voluit — Deo aequalis fieri. Vollends IV, 99. ſucht er ohne Erwähnung des Sündenfalls die Sünde zu begreifen. Utcunque tamen in hanc formam exierit humanum corpus et coelestis mens ei credita sit, servat tamen ingenium et naturam suam utraque pars, mens — innocentiae studet, corpus ad suam originem propendet, ad lutum. Hinc bellum illud intestinum. 101: An non licuit Deo spiritum et lutum coniungere? — Sic placuit illi, cui licet quicquid libet, cui nihil libet, quod non sit bonum, sanctum, iustum. 102: Damnatur homo, quia contra legem agitur. Weiter ſucht Zwingli in Chriſtus die certitudo et pignus gratiae Dei, imo ipsam gratiam (III, 180.) und über der geſchichtlichen Satisfaction des Gottmenſchen den alles Geſchichtliche erſt ſetzenden ewigen Rathſchluß, wie hinter der Rechtfertigung durch Glauben die Glauben und Rechtfertigung gebende göttliche Erwählung, IV, 122: Antecedit electio fidem; hinter der Genugthuung die ewige Einheit von Gerechtigkeit und Gnade in der göttlichen Güte 111: bonitatem harum rerum fontem esse veluti genus ad iustitiam et benignitatem sive misericor-

diam. Endlich wird das Moralgesetz wider antinomistische Ansichten, zu denen viele Aussprüche Luther's hinzuführen schienen, als immerwährend gültige Vorschrift, nach welcher sich zu richten gerade der Christ am eifrigsten bemüht sey, geltend gemacht, III, 203: lex est aeterna Dei voluntas. Divinae leges, quae ad internum hominem pertinent, aeternae sunt, — nur verdamme es den Gläubigen nicht mehr, da die Werke zur Rechtfertigung nicht mitwirken.

Am meisten muß unsere Aufmerksamkeit erregen die schon von Zwingli so unbedingt gelehrte Prädestination und das gänzliche Determinirtseyn der menschlichen Freiheit. Daß Zwingli die Präscienz als Bedingung der Prädestination ansehe, wie Ebrard a) will, ist mehr ein Wunsch des Beurtheilers als reine Thatsache; denn gar zu bestimmt heißt es IV, 113: Thomae Aquinatis de praedestinatione sententia talis fuit, Deum, quum universa videat, antequam fiant, hominem praedestinare, tum scilicet, quum per sapientiam viderit, qualis futurus sit. Quae mihi sententia olim scholas colenti placuit, ita illas deserenti et divinorum oraculorum puritati adhaerenti maxime displicuit; — wir seyen ja gar nichts aus uns, ehe Gott über uns etwas festsetzt. — Daher (III, 175 f.) glaubt Keiner aus sich, sondern nur durch Kraft dessen, an den er glaubt, und falsche Frömmigkeit ist es, auf Creaturen zu bauen, auf etwas Anderes als auf Gott allein. 205: Gott sandte ein Feuer in unsere Herzen, Liebe zu ihm statt der Selbstliebe anfachend; brennt dieses, so thun wir das Gute frei und freudig, nicht mehr vom Gesetze genöthigt, sondern von Gottes Geist getrieben. Denn dieser wohnt in uns, wenn wir der Gnade vertrauen, obwohl übrigens vom Fleische umgeben; der Christ ist so, ut corpore numquam non sit mortuus, spiritu numquam non vivat, wie ein gepfropfter

---

a) Das Dogma vom Abendmahl und seine Geschichte. II, S. 82.

Stamm immer noch wilde Schößlinge erzeugt, die aber abgeſchnitten werden.

Die innere Vermittelung der Gegenſätze: abſolute und endliche Urſächlichkeit, Determination und Freiheit, Geiſt und Körper, hat Zwingli nicht gefunden, nur vorausgeſetzt, daß beide zuſammen ſeyen. Der Urimpuls der ganzen Reformation, durch Zurückgehen auf Gott die gottentleerte und gottwidrige Praxis in Kirche und Leben gründlich zu bekämpfen, hat ſich mit großer Energie in Zwingli bethätigt, welcher ſo ſtark wie Luther und zuerſt auch Melanchthon, wie Oekolampad, Calvin, Beza u. ſ. w. wider das pelagianiſche liberum arbitrium die Alles beſtimmende Cauſalität Gottes verkündigt [a]). Das gegebene empiriſche, endliche Ich, immer zwar ein überlegendes, auswählendes und ſich entſchließendes Subject und vermögend, das beziehungsweiſe Beſſere oder Schlechtere zu thun, iustitia civilis, iſt unfähig des ſchlechthin und abſolut Guten. Der Menſch muß daher für das religiöſe Leben und abſolute Gut dieſem endlichen und durch Sünde noch verwirrten empiriſchen Ich alles Vertrauen entziehen, es verleugnen und ihm abſterben, III. pag. 183. perpetua desperatio ad Deum veniendi. welcher Proceß als poenitentia (S. 199.) auch im gläubig Gewordenen immer fortgeht und ſich erneuert. — Aber dieſe mortificatio veteris hominis iſt nicht der Zweck ſelbſt, als ob eine quietiſtiſche Paſſivität das Ziel wäre, ſondern ſtatt des aufgegebenen empiriſchen Ich ſoll das höhere, wahre, aus Gottes heil. Geiſt belebte Ich gefunden werden, welches kräftig ſey, das abſolute Gut zu ſuchen und vom abſoluten Princip aus das Leben umzugeſtalten. Nicht Flucht aus

---

a) Merz a. a. O. S. 18. Vgl. Baumgarten-Cruſius, Compend. der Dogmengeſch. I. S. 329., den Ausſpruch von Staupitz: „Die Predigt der Vorſehung nimmt weg den freien Willen, ſo in Dienſtbarkeit der Sünde geführt hat, und gibt die Freiheit, die uns Söhne Gottes macht."

der Welt, sondern Beherrschung und Verklärung, glorificatio, der Welt vom lebendig gewordenen neuen Menschen, von der wahren, gottbelebten Subjectivität aus ist das Ziel der Reformation. Je energischer das absolut Gute verwirklicht, Staat, Kirche, Haus und Leben überhaupt mit diesem Princip umgebildet werden will, desto energischer verwirft man das endliche liberum arbitrium und läßt alle Impulse von Gott selbst ausgehen, aus seinem decretum, electio aeterna und der sie exequirenden providentia et gratia efficax, beseitigt die schlechte libertas durch die wahre libertas, welche nur das Gute wollen kann und ein reines Organ der göttlichen Wirksamkeit selbst ist. — Sind die Lutheraner wesentlich befriedigt bei der dem Glauben geschenkten Rechtfertigung und lassen, wenn nur diese Hauptsache für das Heil des Subjectes in Ordnung ist, gerne die Entwickelung der Menschheit in Staat und Kirche als eine vom königlichen Herrscheramt Christi schon übernommene Sache ihren Gang gehen: so ist es den Reformirten hingegen hochwichtig, daß sie selbst als Träger des heil. Geistes Staat und Kirche nach Gottes Willen umgestalten; eine patriotische, das Leben heiligende Moral ist ihnen erst das sichere Zeichen der wirklich vorhandenen Rechtfertigung, und befriedigt seyn können sie erst, wo diese „Zeichen des rechtfertigenden Glaubens und der angeeigneten Erwählung" sich energisch einstellen. Daher die Ansprüche, auch den Staat aus Gottes Wort zu veredeln, daher die reformirte Vielgeschäftigkeit, welche Schneckenburger hervorhebt, daher die eifrige Sorge für gute Sitten, gerechte Regierung, Heiligung des Wandels, wofür Zwingli, der patriotische Reformator, ein urkräftiger Typus geworden ist.

2. Calvin.

Der erſte Entwurf einer chriſtlichen Ethik.

Calvin hat zwar noch keine Moral neben der Dogmatik geſchrieben, aber Instit. rel. christ. III. c. 6—10. einen Abriß der chriſtlichen Ethik entworfen und die praktiſchen Mißdeutungen der Prädeſtinationslehre zurückgewieſen, I. Kap. 23.

Daß ſowohl die reprobi als die electi vergebens nach Sittlichkeit ſtreben, jene ohne Erfolg, dieſe, ohne es nöthig zu haben, widerlegt Calvin auf gleiche Weiſe, wie ſchon Zwingli es andeutet, Kap. 23. §. 12. und 13. „Die ganze Lehre von der Prädeſtination bezwecke nicht, Gottes Geheimniſſe in kecker Speculation anzutaſten, ſondern demüthige Unterwerfung der Gläubigen unter Gott. Wer erwählt ſey, ſage man, dem ſchaden keine Laſter; aber ſo unſinnig laſſen Glückſeligkeit und Tugend (Rechtfertigung und Heiligung) ſich nicht trennen; der Zweck der Erwählung ſey ein heiliges Leben. Dem Verworfenen aber, woher ſollte ihm jenes, für ihn, wie man ſagt, vergebliche Streben kommen, das ja nur Gottes Gnade verleiht, wem ſie will?" — „Der andere Einwurf ſey ſchon von Paulus abgelehnt, als wären alle Ermahnungen der Prädeſtination wegen unnütz; denn eben er ermahne ſehr viel, nicht minder auch Chriſtus ſelbſt, obwohl Keiner zu ihm kommt, es ziehe ihn denn der Vater. Auch wäre ja mit dem Verſchweigen der Prädeſtination nicht geholfen, die, ob auch nicht gelehrt, darum doch vorhanden bliebe. Hört Einer auf die Ermahnungen, ſo rühme er nicht ſich, ſondern die Gnade Gottes, welche es ihm verleiht."

Die Ueberſicht der Moral, III. Kap. 6—10., „deren Ausführung ein großes Werk gäbe," wird durchaus vom eigenthümlich chriſtlichen Standpuncte aus entworfen, als Entwickelung der Lehre von der Wiedergeburt. „Zweck der Wiedergeburt iſt die Uebereinſtimmung unſeres Verhaltens mit

dem göttlichen Gesetz. Diese Erneuerung des göttlichen Ebenbildes sey zwar ein Proceß, welcher seine Gesetze in sich selbst trägt und ihnen gemäß vor sich geht, auch wenn man sie nicht kennt; aber bei der menschlichen Lässigkeit ist es sehr nützlich, die Regeln des christlichen Lebens aus der Schrift entwickelt zusammenzustellen. Hier in Kürze lasse sich das an sich große Werk nur gedrängt entwerfen, einfach nach der Schrift, welche die künstliche Methode der Philosophen nicht kennt. — Zwei Theile erschöpfen diese Aufgabe: 1) eine der Schrift entnommene Unterweisung, wie die Liebe zur Gerechtigkeit uns eingeflößt werde; 2) eine Norm, welche uns im Streben nach der Gerechtigkeit vor Irrthum bewahrt."

Der erste wäre also eine ethische Pädagogik, die Beweggründe darstellend, welche uns zur Liebe der Gerechtigkeit antreiben. „Das thue die Schrift, indem sie uns Gott als den Heiligen kennen lehrt, — sodann, indem sie uns Gott als unsern Vater in Christo offenbart, — ferner in Christo uns ein Vorbild aufstellt und endlich durch die in Christus uns ertheilten Wohlthaten uns zur Dankbarkeit bewegt. Denn das Wissen und Christheißen macht die Sache nicht aus, sondern das lebendige Ergreifen. Freilich erreicht Keiner die absolute Vollkommenheit, aber sie ist das Ziel; man strebe nur aufrichtig und nach Vermögen ihm nach, schreite stets und beharrlich fort." —

Das Zweite erst wäre die Ethik selbst, „Regeln des christlichen Lebens. Obwohl das Gesetz eine treffliche Regel aufstellt, so wollte Gott uns auf noch genauere Weise zu dieser Regel heranbilden. Grundprincip sey, daß der Gläubige sich Gott als Opfer darbringt und darin den wahren Gottesdienst sucht. Wir sind nicht unser, sondern Gottes. In der Selbstverleugnung scheidet der Mensch von sich selbst und gibt sich an Gott hin; er sucht dann nicht mehr das Seinige, sondern das, was Gott gefällt und dessen Ehre fördert. Fehlt diese Gesinnung, so ist

nur Heuchelei da, oder man thut das Gute aus Eitelkeit. — Dieſe Selbſtverleugnung ſollen wir üben in Beziehung auf beide Tafeln des Geſetzes, ſollen laut 2 Tim. 5, 11. 12. die impietas und die weltlichen Begierden fliehen. Dreierlei ſollen wir haben: sobrietas in Beziehung auf uns ſelbſt, iustitia in Beziehung auf den Nächſten, pietas in Beziehung auf Gott. Als Anregungsmittel wirkt die Erwartung der Unſterblichkeit und Vergeltung. — Kap. 8. Ein höherer Grad der Selbſtverleugnung iſt das Tragen des Kreuzes, uns nöthig wider den Stolz und für das eifrige Suchen nach der göttlichen Hülfe. Aus dem Kreuztragen entſteht die Geduld, die kräftige Hoffnung und Beharrlichkeit. Es dient zur Uebung des Gehorſams, zur Bändigung der Sinnlichkeit. Auch will Gott dadurch nicht nur weitern Fehlern begegnen, ſondern auch von frühern uns wegleiten; denn im Leiden bedenkt man ſein bisheriges Leben. Endlich iſt ein herrlicher Troſt da, wo man um der Gerechtigkeit willen leidet. So ſollen wir willig das Kreuz tragen und Chriſtus dadurch verherrlichen, aber nicht mit Unempfindlichkeit für den Schmerz, ſonſt wäre es keine Uebung mehr. Der ſtoiſche Weiſe iſt nicht der wahre, ja dieſes Afterbild der Geduld hebt gerade alle Geduld auf. Hat doch Chriſtus über ſein und Anderer Leiden geſeufzt. Können wir alſo den natürlichen Sinn für das Schmerzliche doch nie ertödten, ſo laſſet uns darum nicht etwa der Geduld abſagen; Heilige haben Lob, wenn ſie nur nicht erliegen und im bittern Leiden doch von geiſtiger Freude erfüllt ſind und gehorſam bleiben. — Kap. 9. Die Leiden bezwecken immer, daß wir das gegenwärtige Leben gering ſchätzen und das künftige bedenken. Aber nie ſollen wir dieſes jetzige Leben haſſen, das, ob auch erfüllt mit Elend, dennoch ein Segen iſt und unſer Heil fördern ſoll, auch Vorſchmack hat des zukünftigen. Wahr freilich ſey der Satz: das Beſte iſt, nicht geboren werden, das nächſt Beſte, möglichſt bald ſterben, — aber doch nur ſofern, wo Gottes Licht fehlt, im

Daseyn nur Verhaßtes liegen kann. Hassen sollen wir es nur, sofern es uns der Sünde unterworfen hat, und auch so nicht es selbst hassen und jedenfalls in ihm ausharren, bis Gott uns abruft. Wie das eigenmächtige Verlangen nach dem Tode, so ist der Schrecken vor dem Sterben verwerflich. — Kap. 10. Wie ist dieses Leben und seine Güter zu gebrauchen? Soll man leben, so muß man auch die Mittel des Lebens brauchen und kann auch das nicht meiden, was mehr der Annehmlichkeit als der Nothwendigkeit dient, wenn nur das Gewissen unverletzt bleibt. Zwei Irrwege sind hier zu meiden: einerseits die Zulassung der irdischen Güter nur für das Nothwendige; denn so geräth man in willkürliche Strenge, von welcher das Wort Gottes nichts weiß; andererseits die laxe Lebensweise, welche, um mit Anstand üppig zu seyn, die Freiheit gar nicht beschränken und Alles dem individuellen Gewissen anheimstellen will. Allerdings kann man hier die Gewissen nicht an feste und genaue Regeln binden; aber da die Schrift doch gewisse allgemeine Regeln aufstellt, so müssen wir uns nach denselben richten. Grundsatz sey, die Güter zu gebrauchen für den Zweck, zu welchem Gott sie geschaffen hat. Geschaffen hat er sie nicht bloß zur Nothdurft, sondern auch zur Annehmlichkeit, auch der Sinne. Jene unmenschlichen Philosophen des ersteren Irrweges berauben uns also eines erlaubten Genusses, ihre Theorie ist auch nicht ausführbar, sofern sie nicht dem Menschen seine Sinne nehmen und ihn in einen Klotz verwandeln. — Man muß aber auch der Ueppigkeit wehren, zuerst dadurch, daß wir Gott danken für Alles, was er geschaffen hat; sodann, daß wir dieses irdische Leben dem ewigen unterordnen, ferner dadurch, daß wir der Rechenschaft eingedenk bleiben, die wir für den Gebrauch der irdischen Güter schuldig sind; endlich dadurch, daß wir uns der göttlichen Berufung bewußt bleiben, z. B. der Tyrannenmord ist von der Welt bewundert, von Gott aber dem Privatmann untersagt." —

Grundlos unstreitig ist das von Schneid in seiner Moral gefällte Urtheil, „Calvin habe eine sehr strenge Moral nach stoischen Grundsätzen in völlig scholastischer Form" aufgestellt, denn gegen die stoische Einseitigkeit, wie gegen die künstlich scholastische Form polemisirt Calvin ausdrücklich. Beachtenswerther ist de Wette's Urtheil, „Calvin gehe tief ins Wesen der christlichen Sittenlehre ein und versuche eine Entwickelung des Gehaltes der christlichen Gesetzgebung, aber er gebe sie bloß von der negativen Seite, die Sittlichkeit als Abgezogenheit vom Menschlichen, nicht aber zugleich als Verklärung des Menschlichen; denn die Einheit des Göttlichen und Menschlichen sey ihm noch nicht klar geworden." — In der That, wie bei Zwingli, so wird auch bei Calvin der negative Proceß des Sichselbstverleugnens vorzugsweise oder doch breiter dargestellt; aber wenn zwischen cynisch-stoischer Verachtung des sinnlichen Genusses oder Schmerzes und epikuräischer Genußvergötterung die Mitte gesucht und das irdische Leben bloß als vorbereitendes Mittel zum ewigen betrachtet wird, so theilt Calvin dieses mit fast allen christlichen Sittenlehrern. Seine Theorie ist hier weit milder als seine in sittenlosem Zeitalter nöthig erachtete Praxis. Daß das echt verklärte Menschliche mit der göttlichen Idee eins wäre, stellt er so wenig als andere Zeitgenossen auf, weil ja, so lange wir im irdischen Leibe sind, die Verklärung des Menschlichen nie rein zu Stande komme; wo sie zu Stande kommt, im Himmel, da erkennt er sie als das der Idee Adäquate an.

Auch die anderwärts von Calvin und Beza versuchte Beweisführung für das Recht, Häretiker mit Gewaltmitteln, ja durchs Schwert zu strafen, gehört dem Zeitalter überhaupt an, daher denn die Zustimmung Bullinger's und Melanchthon's nicht ausgeblieben ist; nur scheint bei den Reformirten die Autorität der israeliti-

schen Theokratie etwas mehr gegolten zu haben, als bei den Lutheranern. Gerade bei der so innigen Verschmelzung des genferischen Staatswesens mit der Reformation, herbeigeführt durch das gleich starke Reformbedürfniß dieses Staates und der Kirche, mußte manche Idee der alten Theokratie nachahmungswürdig erscheinen. Die sittlich veredelte Republik und die Glaubensreformation konnten nur mit einander stehen oder fallen; der unsittliche Bürger erschien auch kirchendisciplinarisch strafbar, der Häretiker bedrohte auch die Republik. Aber trotz aller zur Rettung aus großem Sittenverderben gehandhabten Strenge der Disciplin und Moral, trotz der Verwerfung des damaligen Schauspiels, Tanzes u. s. w. ist Calvin's Ethik nicht auf bloße Weltflucht hingerichtet, sondern auf sehr energische Umgestaltung und Veredlung des Lebens in Staat, Kirche und Haus. Der politische Sinn tritt so stark hervor wie bei Zwingli, nur anders gefärbt. Zwingli wirkte als Patriot in seinem Vaterlande; Calvin, aus seinem Vaterlande vertrieben, versuchte auf der Grundlage seiner Kirchenreformation das ihm eigentlich fremde Genf zu einer Musterrepublik zu gestalten; es wurde seine Heimath, aber seine Tochter, nicht seine Mutter. So wenig hat die strenge Prädestination und deterministische Weltansicht der Moral Abbruch gethan. Das Leben sollte aus der tiefsten Tiefe neu gestaltet und umgebildet werden.

3. Lambert Daneau.

Die Ausbildung der reformirten Moral zu einem wissenschaftlichen Ganzen.

Lambertus Danäus, geboren 1530, war 34 Jahre alt und 4 Jahre in Genf, als Calvin starb, 11 Jahre älter als Beza. Von dort wurde er nach Leyden berufen 1581, schon 1582 nach Gent, und nachdem er dort einige Jahre gelehrt, begab er sich ins Königreich Navarra und starb 1596. Mit Beza war er befreundet und ließ

durch dieſen ſeine Isagoge christiana (oder loci communes) bevorworten. Danäus iſt der erſte Proteſtant, welcher die chriſtliche Ethik als ein beſonderes Ganze wiſſenſchaftlich dargeſtellt hat. Seine Ethices christianae libri tres ſind 1577, die dritte Auflage ab ipso autore recognita 1582 erſchienen, und geben uns von Zwingli's und beſonders Calvin's Standpunct aus das ethiſche Syſtem als chriſtliches, ſo zwar, daß auch der Humanismus, namentlich die Leiſtungen des Ariſtoteles benutzt und ins Chriſtenthum aufgehoben erſcheinen; denn alles menſchlich Ethiſche ſoll ſich im Chriſtenthum vollendet darſtellen, die chriſtliche und die vollendete Ethik überhaupt fallen zuſammen. Dieſer Standpunct iſt wohl zu beachten, da Keckermann ſpäter einen andern geltend zu machen verſucht hat und Pelt a. a. O. S. 312 f. das eigentliche Aufſtellen der chriſtlichen Ethik als eine abgeſonderte theologiſche Wiſſenſchaft doch wieder für Calixtus in Anſpruch nimmt, eine Annahme, die jedenfalls theils den Unterſchied des danäiſchen und calixtiſchen Werkes übertreibt, theils Ignorirung des Ameſius und Polanus vorausſetzt. Der Humanismus wurde beſonders von den Reformirten hoch geſchätzt und ins Chriſtenthum mit aufgenommen. So äußert ſich Beza im Vorwort zur danäiſchen Isagoge, „die Gelehrten ſeyen in Scholaſtik, das Volk in Götzendienſt verſunken geweſen, bis Gott das donum linguarum gleichſam vom Himmel herab in ausgezeichneten Männern angefacht habe, welche nach Verdrängung der Barbarei und Sophiſtik bonas artes et praesertim veram ac genuinam logicam a Peripateticis declaratam in die Schulen zurückgeführt hätten, ein beſonderes Verdienſt von Faber Stapulenſis in Gallien, von Melanchthon in Deutſchland. Dieß ſey die Hauptrüſtung geworden zur Zerſtörung der Idolomania, woran wir noch jetzt fortarbeiten [a])." Danäus

a) Melanchthon, Beza, Keckermann, Martini hielten z. B. gegen die Ramiſten am wahren Ariſtoteles feſt und be-

ist aber auch in der Prädestination und Synthese des Determinismus mit der Freiheit ein strenger Anhänger Calvin's. Seine Ethik nennt Ståudlin (S. 397.) „ein für lange Zeit die katholischen und lutherischen Bearbeitungen weit überragendes Werk im Geiste Calvin's." Sein System ist nur sehr kurz von de Wette und wenig einläßlicher von Ståudlin dargestellt worden. Es zerfällt in drei Theile: 1) die anthropologische Grundlegung; 2) die Regeln und Gesetze; 3) die Natur der Tugenden und Laster. Somit fehlt die Güterlehre; die Pflichtenlehre (Regeln und Gesetze) ist, statt auf Calvin's Versuch einer Eintheilung der christlichen Pflichten aus ihnen selbst fortzubauen, nach dem Dekalogus geordnet, was Forbesius ausdrücklich gebilligt hat, „theils weil dadurch die Lehre von den Consilia evangelica beseitigt werde, theils weil man den Dekalogus so erklären müßte, daß alle Vorschriften der ganzen Bibel und überhaupt der ganze Pflichtbegriff auf ihn zurückgeführt werde." Dieses Zugrundelegen des Dekalogus blieb lange Zeit, wie in Katechismen, so in der gelehrten Moral sehr üblich; namentlich haben Forbesius a Corse und Andreas Rivetus gelehrte Werke dieser Art geschrieben[a]).

---

gründeten so eine vereinfachte gelehrte Schultheologie; eine andere Richtung suchte Einfacheres bei Ramus, später bei Cartesius, in der Föderaltheologie, Alles wider Erneuerung der Scholastik und wider Aristoteles.

a) Joh. Forbesius in Schottland geb. 1593, Professor in Aberdeen, vor den schroffen Presbyterianern nach Holland entflohen 1644, in Schottland auf seinem Landgut a Corse 1648 gestorben, schrieb eine theologia moralis als Erklärung der zehn Gebote, welche in seinen Opera omnia posthuma, Amstel. 1703 enthalten ist, eine gelehrte Arbeit, die Alten, die Kirchenväter, die Kanonisten und spätern Theologen benutzend. Für die Bestrafung der Ketzer sammelt er Augustin's Aussprüche. Die Ansichten Cameron's theilend über Universalität der Gnade, leugnet er stärker, als die orthodoxere necessitas decreti es zuläßt, jede Prädestination für das Böse. In den beiden Tafeln sieht er das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe.

Zu dem, was Stäudlin S. 396 f. über die Ethik des Danäus ſagt, fügen wir hinzu, wie rein der Begriff des Ethiſchen aufgefaßt worden, ſo nämlich, daß „das Gute gethan werden ſoll, auch wenn uns keine Ausſicht auf jenſeitiges Leben und Vergeltung eröffnet wäre." Eth. ed. 3. p. 77: Ipsa illa beatitudo i. e. felix nostri conditio verus actionum nostrarum finis non est statuendus, nisi nos Deo praeferimus — et mercenariam tum virtutem, tum felicitatem nostram prorsus facere volumus. — Deum et ipsius gloriam pro vero et summo et solo omnium operum nostrorum fine proponere nobis semper oportet. Ex quo fit, ut ne hanc quidem Lactantii sententiam probemus: „dempta spe immortalitatis, ait, quam Deus pollicetur in sua religione versantibus, cuius assequendae gratia virtus appetenda est et quidquid acciderit malorum perferendum, maxima erit profecto vanitas obsequi velle virtutibus, quae frustra homini calamitates afferunt." Virtutem enim plane facit, quemadmodum alii, mercenariam et nostri tantum commodi causa consectandam. Intereſſant iſt ferner die ſchon von Zwingli und Calvin a) aufgenommene Lehre, daß die Natur Gott ſey, S. 46., „er wundere ſich, daß von Leuten, die doch Chriſten ſeyn wollen, Deum et naturam tamquam duas quasdam et diversas ὑποστάσεις et essentias per se subsistentes fingi atque separari, quum profani ipsi verius contra sentiant, nimirum naturam eam, quae nos producit, nihil aliud quam Deum esse, neque Deum aliud quam naturam. Sic Seneca, sic Ovidius." Am meiſten endlich

---

Andreas Rivetus, geb. 1573, † 1654, ſchrieb praelectiones pleniores in cap. XX. Exodi, in quibus decalogus et casus conscientiae quos vocant ex eo suborientes; 3. Aufl. vom Verfaſſer 1632 bevorwortet. Opera theol. Andr. Riveti in Lugd. Batav. academia professoris. Rotterd. 1651. p. 1221 s.

a) Meine ref. Dogmatik, I. S. 161 f.

erregt unsere Aufmerksamkeit die Art und Weise, wie die Selbstverleugnung wirklich als ein wahres Zusichselbstkommen des Subjectes dargestellt und dessen Einheit mit Gott bestimmt wird. I. Kap. 10. „Es gibt keine menschliche Handlung ohne ein Thun des Menschen, aber auch Gott ist wirkende Ursache des Guten, ja weit eigentlicher als der Mensch. Gott gibt uns den guten Willen so, daß wir auch selbst wollen; nicht sind wir Klötze oder Steine oder den Thieren ähnlich geworden durch die Sünde, nicht bloß passive Werkzeuge. Sind freilich alle Creaturen Werkzeuge Gottes, so gebraucht er sie doch gemäß ihrer Natur, wie er diese jeder Creatur gegeben, den Menschen als eine vernünftige; so ist der Mensch doch das wirkende Princip seines Handelns." Kap. 13: „Ueberlegung und Auswahl sind die näheren, inneren Ursachen unseres Handelns; man muß aber namentlich für gute Handlungen auch von der entfernteren Ursache reden, d. h. von Gott, denn auch Gott ist uns eine innere Ursache, da er nicht außer, sondern in uns wirkt; er ist aber die entferntere, da er weder unserer Einsicht, noch unseres Willens Theil ist, sondern beide erst begründet." Kap. 14: „Der neue Mensch ist alle die Bewegung und derjenige Zustand, welchen wir aus wahrer Gemeinschaft mit Christus haben, das Theilhaben an Christi Geist. Vermöge des Hauches und Triebes dieses Geistes bringen wir neue Früchte wie kraft himmlischen Regens und Thaues."

Die anthropologische Grundlegung ist besonders gründlich und ausführlich. Kap. 1. wird die Ethik neben der Physik unter Voraussetzung der Logik oder Dialektik aufgestellt, worauf auch Schleiermacher wieder zurückgegangen ist. Für Christen sey die Ethik das Wichtigste, aber am sichersten aus der heiligen Schrift zu schöpfen, namentlich dem Dekalogus, der die in der Schrift zerstreuten moralischen Vorschriften zusammenfasse. Die christliche Ethik sey die Lehre vom ganzen, innern und äußern, christlichen Leben. Kap. 2. wird gezeigt, wie sie sich von der pro-

fanen, philosophischen und bürgerlichen Ethik unterscheide. Auch diese letzteren seyen methodisch gebaut, sehen das Ethische in dem der Vernunft gemäßen Handeln, reden vom spontaneen Thun, von der Gesinnung, nicht bloß vom äußern Werke, obwohl die bürgerlichen Gesetze nur das äußere Thun strafen können. Aber von der christlichen Ethik verschieden sind sie in der Lehre vom Ursprung des Guten und Bösen, vom Ziel beider und vom Gehalt der Tugenden und Laster; denn wir schöpfen aus Gottes Wort und dem schon hergestellten Gewissen mit Sicherheit, während jene unsicher werden und fragen, ob das Gute in der Natur oder nur in der Meinung der Menschen vorhanden sey. Unser Ziel ist Gott als das höchste Gut und die Vollendung in der Seligkeit; jene aber suchen es in der Wohlfahrt dieses hinfälligen Lebens. Jene kennen die höchsten Tugenden nicht, somit überhaupt nicht die wahre Tugend, auch nicht das wirkliche Wesen des Lasters. Kap. 3. entwickelt die Methode und Eintheilung. Die Profanen gingen bald vom höchsten Gut aus, das sie in der Glückseligkeit suchten, bald von den Tugenden, bald von Betrachtung des Menschen. Wir folgen der Methode, welche mit Gottes Wort am besten übereinstimmt, und handeln 1) von den Principien und Ursachen der menschlichen Handlungen, 2) von den Regeln und Vorschriften zu ihrer Leitung, 3) von den verschiedenen Tugenden, welche diese Norm sind, und von den Lastern.

Der erste Theil gibt eine gründliche Anthropologie. Kap. 4. entwickelt den Begriff der menschlichen Handlung, die wirksam sey oder kein Werk zurücklasse, ποιεῖν oder πράσσειν, efficere oder agere; körperliche oder geistige Handlung oder gemischte. Mit den Thieren und Pflanzen theilt der Mensch die vegetativ animalischen Functionen, actio humana am Menschen genannt; dagegen die actio hominis ist das Handeln des Menschen als solchen, als vernünftigen und zu Gottes Ebenbild geschaffenen We-

ſens. Dieſe Handlungen ruhen auf Erkenntniß und Willen und ſind der Gegenſtand der Ethik, aber im Menſchen werden auch animaliſche Functionen vom geiſtigen Princip aus geſtaltet, das hätten die Scholaſtiker vielfach überſehen. — Weiter frage ſich, ob all unſer Handeln aus Einem Princip, Einer Seele hervorgehe, denn die Peripatetiker nehmen eine Dreifachheit an, aus der ſie faſt drei Seelen machen, als komme in die anima vegetans et sentiens erſt ſpäter die pars λογικὴ und zwar von anders woher noch hinzu, ſo daß jene niedrigern Actionen nicht aus derſelbigen Seele her ſeyen. Offenbar falſch, da des Menſchen Seele Eine forma haben muß, wofür nach heftigem Streite 1276 zu Oxford gegen Ariſtoteles ſey entſchieden worden; denn auch in den ſinnlichen Functionen, im Sehen, Riechen u. ſ. w., macht ſich die Kraft der Vernunft als temperantia geltend. Es gibt nur Eine Seele, die ſich in allen Theilen des Leibes wirkſam erweiſt mittelſt beſonderer Organe, im Magen verdauend, im Gehirn denkend; die vegetans et sensitiva anima ſind nur Actionsformen der Einen vernünftigen Seele. Kap. 5. werden die Thätigkeiten, welche der Menſch mit Pflanzen und Thieren gemein hat, näher beſtimmt. Ariſtoteles und beſſer noch der heil. Bernhard unterſcheide vita, sensus, appetitus und ratio, das (vegetative) Leben ſey internus motus vigens tantum intrinsecus und umfaſſe vornehmlich dreierlei, corpus alere, augere et aliud sibi simile ex se propagare. Auf dieſe Lebensfunctionen folgt das animaliſche, der sensus et appetitus; nach Bernhard ſey sensus ein vitalis in corpore motus vigens extrinsecus, — appetitus aber eine naturalis vis in animante movendis avide sensibus attributa, oder, wie Andere wollen: sensus das Auffaſſen eines äußern Objects, appetitus eines eben ſolchen Suchen oder Meiden, je nach dem Urtheil der Sinne; beide innig zuſammenhängend machen das animaliſche Leben aus. Im Menſchen ſey das vegetative und animaliſche Leben von der

Seele her geſtaltet. — Kap. 6. Die dem Menſchen eigenthümlichen Thätigkeiten. Sie ſind die von der vernünftigen Seele ausgehenden, in welchem Begabtſeyn mit Vernunft das göttliche Ebenbild beſteht und in Ueberreſten noch da iſt. Die menſchliche Seele definiren Einige als eine Subſtanz, der Vernunft theilhaftig, für Leitung des Körpers eingerichtet, ſtets lebend und bewegt, des guten und böſen Wollens fähig. Laut der Schrift ſey Sitz des Erkennens der *νοῦς*, *διάνοια*, *πνεῦμα*, *ψυχή*, des Wollens die *καρδία*. Das Erkennen iſt entweder theoretiſch, betrachtend, oder praktiſch, rathend. Sein Object ſind die göttlichen und menſchlichen Dinge; die göttlichen, im Worte Gottes geoffenbart, erkennen wir durch Gottes Gnade und das Licht des heiligen Geiſtes. — Das praktiſche Erkennen urtheilt und muthet zu in Beziehung auf Gutes und Böſes; es heißt *συντήρησις* und enthält in ſich die allgemeinen Begriffe jener urſprünglichen Gerechtigkeit, welche über den Unterſchied des Guten und Böſen dem menſchlichen Geiſte eingeprägt wurden und die uns erhalten ſind, auf daß wir unentſchuldbar ſeyen. In der Anwendung aufs Einzelne heißt das praktiſche Erkennen *συνείδησις*, conscientia, in Beziehung auf die Mittel *φρόνησις*, prudentia. Dieß die drei praktiſchen Thätigkeiten der Intelligenz.

Mit der Intelligenz hat der Menſch als ſolcher den Willen. Voluntas iſt nach Anſelmus bald das Seelenvermögen, bald deſſen Entſchluß und Bethätigung. In den ethiſchen Unterſuchungen nehmen die Philoſophen es als usus facultatis animi, Bernhard als motus rationalis sensui praesidens et appetitui, Andere als rationalis animi appetitus, quo spontanee — volumus, Auguſtin als animi motus cogente nullo ad aliquid vel non admittendum vel adipiscendum, im Unterſchied vom bloßen appetitus, *ὄρεξις*, der nur eine vegetativ animaliſche Hinneigung iſt zu dem die Natur des Geſchöpfes Fördernden,

ein der Naturnothwendigkeit Unterworfenes. Wille hingegen hat nur der Mensch und nur in dem logischen Theil seiner Seele; Wille ist animae ratione praeditae motus et concitatio, quae ex se ipsa, non necessitate, illud, quod apparet illi bonum vel honestum, spontanee s. libere expetit. Der Wille ist seit dem Sündenfall nicht untergegangen, wiewohl das rein gute Wollen verloren ist; er gehört zu unserer Natur selbst, das Wollen des Guten aber ist nur von Gottes Gnade her. — Wollen kann man entweder voluntate inconsulta oder consulta. Aller Wille schließt drei Momente in sich: πάθος, ὄρεξις und ὁρμή. Πάθος ist die receptio obiecti, ὄρεξις der vom vorgestellten Object erregte Antrieb oder Reiz, ὁρμὴ die darauf hin erfolgende Bewegung. Bei all dem kann die voluntas noch inconsulta seyn, Ueberlegung und Raisonnement fehlen, dann ist es aber noch kein wahrer Wille, θέλησις vel βούλησις. Dieß wird er erst, wenn unsere Intelligenz das Object nicht bloß sieht, sondern Urtheil und Entschluß faßt, es als gut und begehrenswürdig schätzt und erwählt. Auch ruht nicht jede willige Zustimmung und Bewegung auf einer electio, sondern kann vorschnell und unberathen seyn, was Plato nur ἐθέλειν nennt, nicht βούλεσθαι, das mit βουλεύεσθαι verwandt ist. Soll der Wille nach bestimmtem und sicherm Urtheil handeln, so muß vorausgehen die βούλευσις, μελέτη und αἵρεσις, deliberatio, meditatio und electio, und darauf hin erst die actio erfolgen. —

Kap. 7. Auf wie viele Arten wir erkennen und wollen. Wir handeln wissentlich oder unwissentlich; wissentlich, wenn wir den Zweck, den Gegenstand und die Umstände unseres Handelns erkennen, z. B. stiehlt, wer einsieht, daß er widerrechtlich fremdes Gut sich zueignet. Die Umstände sind sieben: Werkzeug, Ort, Zeit, Person, Art, Zahl (ob wiederholt), Art und Weise. Wer von all dem nichts erkennt, handelt unwissentlich, wer Einiges nicht erkennt, halb wissentlich. Entschuldigung hat nur

die unverschuldete Unwissenheit; beim nicht recht vernünftigen Menschen sind die Grundbegriffe des Guten mangelhaft vorhanden; Noah betrinkt sich, indem er gar nichts weiß von der berauschenden Kraft des Weines. — Den Willen betreffend, handeln wir wollend oder gezwungen, sponte vel non sponte; denn der Wille kann auch ungern handeln, z. B. aus Furcht thun, was man lieber nicht thäte, aber nun doch wollend thut, sofern man es doch unterlassen könnte. Solche Handlungen sind gewollte, aber nicht spontan, d. h. rein aus uns selbst, sie sind indirect gewollte, denn voluntas quoad ipsam volitionem numquam cogi potest. — Wie nun, wenn man durch Gewalt gezwungen handelt? Coactio, *βία*, ist fremde Gewalt; von ihr Erzwungenes verrichten wir, wenn ohne Zustimmung und Hinneigung, nur als Instrumente. Necessarium hingegen, *ἀναγκαῖον*, ist diejenige Kräftigkeit der Ursachen, daß die Wirkungen unvermeidlich erfolgen, gilt also nur der Abhängigkeit der Wirkungen von den Ursachen, nicht aber der Zustimmung oder Nichtzustimmung. Nothwendigkeit ist daher auch in unbeseelten Geschöpfen, Zwang nur auf Geschöpfe, die Willen haben, denkbar. Man unterscheidet eine dreifache Nothwendigkeit, die naturalis, die hypothetica und die aeterna s. immutabilis. Natürliche ist die aus natürlichen Ursachen bestimmte und unzweifelhafte Wirkungen hervorruft, wie das Feuer brennt, Schweres fällt, Leichtes schwimmt. Hypothetische ist, wenn aus einem Gegebenen oder Zugestandenen ein Anderes nothwendig folgt, z. B. wenn es Tag ist, so scheint die Sonne. Ewige und unabänderliche Nothwendigkeit ist, wo etwas, von Gottes ewigen Rathschlüssen festgesetzt, nothwendig erfolgt, z. B. Christus mußte sterben und auferstehen, alle Erwählten müssen selig werden. Von allen Arten der Nothwendigkeit ist der Zwang verschieden.

Kap. 8. Von den Principien der dem Menschen eigenthümlichen Handlungen. Das aristo-

teliſche, der Menſch ſelbſt ſey das Princip ſeines Handelns, ſcheint uns unrichtig, obwohl es ohne Mitwirkung des Menſchen nicht vor ſich geht. Gott ſelbſt iſt der Urheber unſeres guten Handelns, des böſen aber der Menſch und etwa noch der Teufel. Die rationalen Thätigkeiten ſind theils die bloße Betrachtung oder das Thun ſelbſt. Das wahre Object der Betrachtung iſt das Seyende, τὸ ὄν, der Zweck iſt, Wahres und Falſches zu unterſcheiden. Da aber die Ethik mit dem Thun, nicht mit dem bloßen Betrachten ſich beſchäftigt, ſo fällt jenes hier weg, obwohl es vorhergehen muß, denn wer nicht richtig erkennt, kann nicht richtig auswählen. Der Gegenſtand des ethiſchen Willens iſt ferner nicht das Angenehme, noch das Nützliche, ſondern das Gute. Es iſt derſelbe Wille, welcher jene auch erſtrebt, nur mit verſchiedenen Organen und auf verſchiedene Weiſe und zu verſchiedenem Zweck, suavia, utilia, honesta. Gut iſt das honestum, das unſer Leben nach Gottes Ebenbild Herſtellende, dem abſoluten Geſetz Gottes Gemäße.

Kap. 9. Was iſt denn die gute Handlung? So wenig menſchliche Meinung das Dunkle für hell erklären kann, eben ſo wenig iſt der Unterſchied des Guten und Böſen ein bloß eingebildeter. Das Gute iſt nach Lactanz das, dem bleibendes Lob folgt, — aber das iſt ja nur ein Accidens, nicht die Sache. Cicero: was um ſeiner ſelbſt willen zu erſtreben iſt; Andere: was der Tugend theilhaft iſt; Ariſtoteles: was die goldene Mitte hält. Dieſe Definitionen genügen alle nicht; theils definiren ſie die unbekannte Größe mit eben ſo unbekannten, theils nennen ſie nicht das Weſen, ſondern nur Accidenzien des Guten. — Gut iſt, was ſeinem Begriff oder ſeiner Regel entſpricht, wie die Scholaſtiker ſagen: bonitas cuiusque rei consistit in conformitate ad suam regulam. Aber welches iſt nun dieſe Regel? Die menſchliche Vernunft? Wir bedürfen einer viel zuverläſſigern. Beſſer ſagen Andere: bonum est quod est volitum formale dei, ſomit Gottes Wille, in ſeinem Wort

enthalten, iſt die Regel und Norm aller äußern und innern Thätigkeiten des Menſchen; gut alſo, was mit dem göttlichen Geſetz übereinſtimmt, böſe, was ganz oder theilweiſe von ihm abweicht oder hinter ihm zurückbleibt. Gut iſt, was in ſeiner Art, Zweck und allen Umſtänden mit dieſer Regel übereinſtimmt, ſo daß bei der geringſten Abweichung die Handlung eine böſe iſt. Ja jede Handlung iſt nur dann gut, wenn alle andern es auch ſind, denn wer Ein Geſetz übertritt, iſt des ganzen ſchuldig. Vor Gott gilt nur das abſolut Gute, wir in unſerer Ungerechtigkeit nennen Handlungen ſchon ſehr gute, in denen doch viel Mißbildetes vorkommt, vor Gott ſind ſie Sünden. Eine an ſich gute That kann durch die Umſtände böſe werden, niemals eine an ſich böſe durch die Umſtände gut. Der gute Weg iſt nur Einer, der böſen ſind unzählige. Zum Guten gehört totale Uebereinſtimmung mit Gottes Geſetz, das Böſe iſt ſchon bei der geringſten Abweichung von demſelben. —

Kap. 10. Die wirkenden Urſachen der guten oder böſen Handlungen. Es kann eine wirkende Urſache geben in uns und außer uns. Wir wirken, fürs Gute aber wirkt mit und in uns Gott, er gebraucht ſeine Creaturen, jede ihrer Natur gemäß, uns als vernünftige, wollende. In den guten Handlungen kommt unſer Wille hinzu, aber als ein von Gott gegebener, gerichteter, vorbereiteter und unterſtützter; dennoch iſt's Wille und der Menſch das wirkſame Princip ſeines Thuns. Gut iſt nicht ſchon, wer thut, was er ſoll, ſondern wer es wollend thut. Zum Wollen muß das Können hinzukommen; beide ſind die allgemeinen und innerlichen Principien, nur daß zum Guten Gott ſie uns verleiht. Als Leuchte muß die Vernunft vorangehen und dem Willen zeigen, was nöthig iſt, der Wille dann es ergreifen und ausführen. Fehlt das Eine oder Andere, ſo entſteht das Böſe. Aber woher iſt nun in uns das rechte Einſehen und Wollen? Die Philoſophen würdi-

gen nicht den verderbten Zustand unserer Natur. Einige setzen die Tugend als ein unmehrbar gegebenes Quantum; Andere sehen ein, daß sie erstrebt und erlernt werden kann. Plato meint, der Tugendhabitus sey von Natur zwar noch nicht da, wohl aber der gesunde Keim zu allen Tugenden, so daß Niemand mit Wissen und Willen böse sey. Noch Andere nennen den Menschen von Natur eine leere Tafel, die durch die Erziehung erst Inhalt bekomme, Aristoteles. Besser die Pythagoreer: hominis natura partim sui est consilii particeps, partim divinum requirit auxilium; schlechter Seneca: deorum esse munus, quod vivimus, nostrum vero, quod bene vivimus; Sallust ebenso, Jeder sey seines Glückes Schmied, — eine wahre Lästerung. Der christlichen Wahrheit am nächsten kommen die Scholastiker, welche sagen, daß alle Menschen seit Adam's Falle zwar verderbt, aber in ihrem bessern Theil doch gesund geblieben, das Sinnliche verderbt, das Geistige aber unversehrt, der Wille einigermaßen verletzt, so daß er das Gute begehre, aber nicht lebhaft genug, noch mit Erfolg, wenn nicht durch göttliche Hülfe unterstützt. So Lombardus: efficaciter se erigere sine dei gratia non potest hominis liberum arbitrium, auch Thomas und fast alle Scholastiker, die aber auch beim bloß halben Pelagianismus wider Gottes Ehre sich verfehlen. — Kap. 11. Widerlegung der semipelagianischen Ansicht. Diese wendet gegen uns ein: wenn der Mensch mit dem zur Erlangung des ewigen Lebens Nöthigen nicht ausgerüstet sey, so wäre Gott uns ein Tyrann und die Natur nicht Mutter. Aber schon diese Trennung von Gott und Natur ist falsch, und wer leugnet denn, daß im Urstand dem Menschen Alles reichlich gegeben war, was nöthig ist zu seiner Bestimmung? Der Mensch selbst hat diese Gaben theils verderbt, theils vermindert, und hat sie an den Teufel verkauft, wie Esau seine Erstgeburt. Die natürlichen Gaben wurden verschlechtert,

die übernatürlichen verloren a). Die natürliche Gabe des Erkennens und Wollens iſt uns zwar nicht genommen, ſonſt wäre kein Ich mehr vorhanden, aber ſie leiſten fürs Menſchliche weniger, fürs Göttliche nichts. — Sie wenden ferner ein, daß doch profane Menſchen durch eigne Anſtrengung Tugend und Lob erworben hätten; aber dieſe gut ſcheinenden Werke ſind, am Maßſtab des göttlichen Wortes gemeſſen, nicht gute. Weiter berufen ſie ſich auf Cicero und die Stoiker, daß unſere Natur hinlänglich für alle Tugenden eingerichtet ſey, wenn wir nur dieſen Führern folgen. Allerdings, genug iſt uns übrig geblieben, daß wir Gutes und Böſes unterſcheiden und unentſchuldbar ſind, aber dieſe Funken werden von ſinnlicher Luſt und Begierde oft ausgelöſcht oder beirrt; daher erkennen wir Gutes und Böſes nicht überall und nicht ſo, daß es den Willen bewegen würde. Viertens, wenden ſie ein, hätten ja auch Kirchenlehrer ſo gelehrt. Freilich, aber ſie haben eben geirrt, wie Chryſoſtomus, Gregor von Nyſſa u. A. Ambroſius dagegen und Auguſtin haben erſt den Widerſpruch des Pelagius klar geſehen und ſchriftgemäß gelehrt. Kap. 12. Das liberum arbitrium und ſeine noch vorhandenen Kräfte. Leugnet man das liberum arbitrium, ſo ſpricht man dem Menſchen alle Ueberlegung und Auswahl ab und hebt alle Tugend und alle Sünde auf. Man definirt es als voluntas eligens et per se inclinata aeque ad bona et mala expetenda. Es heißt liberum nicht nur, weil es ſpontan, ohne Zwang handelt, ſondern auch, weil es zum Guten und Böſen an ſich gleich geneigt und geſchickt ſey. Da man aber mit dem Willen nichts begehrt, als nur was die Vernunft vorher als zuträglich erklärt hat, ſo nennt man es arbitrium, quod intelligentia prior arbitretur, i. e. iudicet et decernat.

---

a) Ebrard hat dieſen in meiner Dogmatik I. S. 399. wiedergegebenen Satz eine Einſchwärzung der katholiſchen Lehre genannt. Ohne Grund, denn das superadditum der Katholiken iſt eine ganz andere Lehre.

Dieſes liberum arbitrium war durchaus frei in Adam, hellſte Erkenntniß und freieſtes Wollen, ſo daß er unverleitet nie auf Böſes gedacht hätte. Er konnte auswählen, habuit posse, quo vellet; als er aber für Satan ſich entſchied, erblindete die Vernunft und der Wille kam unter die Herrſchaft der Sünde, was nach Gottes Willen auf die Nachkommen überging. Nun kann ſich Keiner mehr aus ſich ſelbſt zum Guten aufrichten, ſondern nur Böſes thun. Einſehen und Wollen haben wir noch, aber nicht des Guten und Himmliſchen. Auch nicht die Möglichkeit, recht zu erkennen und gut zu wollen, iſt verloren; die Möglichkeit bleibt, wird aber zur Wirklichkeit erſt, wo wir von Gottes Geiſt wiedergeboren ſind. Thun wir dann Gutes, ſo thun wir es mit Willen, als συνεργοὶ θεοῦ a). — Kap. 13. Widerlegung der Einwürfe. Dieſe Lehre mache den Menſchen läſſig im Streben nach dem Guten. Vielmehr ſtrebt er um ſo eifriger nach der Erneuerung aus Gott. — Es müſſe der Menſch ja nothwendig ſündigen. Gezwungen keineswegs, ſondern wollend ſündigt er. Zwar thut Gott Alles durch ihn, aber der Menſch wird für ſein Wollen und Zuſtimmen billig geſtraft. Er kann aus ſich nicht anders wollen als nur Böſes, thut es inſofern nothwendig, aber keineswegs nicht-wollend. So iſt Gott nothwendig gut und doch wollend, die Teufel nothwendig böſe und doch wollend. Endlich der Einwurf, daß ja Ueberlegen und Auswählen wegfiele, iſt ungegründet, weil wir zwiſchen Böſem und minder Böſem wählen. — Kap. 14. Von Gott als Urſache unſerer guten Handlungen. Der alte und neue Menſch ſind nicht zwei Hypoſtaſen, ſondern zwei verſchiedene Qualitäten der Intelligenz und des Willens. Der neue iſt all jene Bewegung, Affect, Zuſtand, welche wir aus der Theilnahme an Chriſtus, d. h. ſeiner menſchlichen Natur empfangen, das

---

a) Alſo nicht erſt Calixt (Pelt a. a. O. 313.), ſchon Calvin und Danäus ſtellen ſehr beſtimmt die chriſtliche Ethik auf.

Gute erkennend und zu ihm hindurchdringend. Urſache der Wiedergeburt iſt Gott Vater, Sohn und Geiſt. Aber hienieden wird ſie nie ganz vollendet, ſo wenig das Ablegen des alten als das Anziehen des neuen Menſchen. — Das Gute kommt uns überall von Gott, auch in den bürgerlichen Dingen. Wenn Sokrates, Trajan, Ariſtides, Cato u. ſ. w. einiges Gute gethan, ohne doch den Glauben zu haben, ſo war dieſes Gute am abſoluten Maßſtab doch böſe, und was ſie relativ Treffliches gethan, kam ihnen auch aus Gottes Geiſt, welcher von Zeit zu Zeit Rüſtzeuge ausſtattet wider das einreißende Verderben; nur hatten ſie nicht den Wiedergeburt verleihenden heil. Geiſt. Wie wirkt aber dieſer? Zuerſt ſchafft er den Glauben, das Chriſtum ergreifende Organ; ordentlicherweiſe ſchafft er ihn durch äußere Verbindung des Wortes Gottes, die dann innerlich vom heil. Geiſte lebendig gemacht wird. Zur äußern Predigt fügt Gott noch äußere Sacramente hinzu, als Verſiegelung ſeiner Verheißungen. Außerordentlich ſchafft er Wiedergeburt, wo die Vermittelung der Menſchen fehlt, wie in Paulus, was immer wunderbar vor ſich geht. — Kap. 15. Die äußern wirkenden Urſachen unſeres Handelns. Es gibt deren viele, nähere und entferntere. Ariſtoteles nennt innere drei: sensus, mens et appetitio, äußere *πάθος* (affectio), auch *ὁρμή* (appetitus); ſodann *δύναμις* (facultas); endlich *ἕξις* (habitus). *Πάθος* iſt die Bewegung nach etwas hin, von Natur uns eingepflanzt, damit wir nicht Klötze oder Steine ſeyen; aber auch dieſe drei ſind nicht äußere Urſachen, ſondern Stoff, welchen die Tugenden ausbilden. Aeußere Urſachen ſind: zwei primitive und zwei ſecundäre, dolor et voluptas, dann prava et honesta institutio, educatio. — Kap. 16. Subject, Materie und Object unſerer Handlungen. Es handelt der Menſch, herrſchend die Vernunft, dienend der Körper, die auch beide geſtraft werden; bei nur innern Handlungen handelt die Seele allein. Die Seele hat zwei Seiten, eine *λογικὴ*

und ἄλογος, höhere und niedrigere Region. Die niedrigere ist thätig mehr durch natürliche Bewegungen als durch Ueberlegung, dürsten, frieren u. s. w., aber die Vernunft gestaltet und zügelt diese, und diese Tugenden heißen Mäßigkeit und Tapferkeit. Die höhere Seele ist ganz λογική oder nur zum Theil, d. h. ἐπιθυμητική, bald der Vernunft folgend, bald nicht. Dieses zu regieren ist Sache derjenigen Tugenden, welche ἠθικαὶ heißen. Die hingegen die ganz vernünftigen Kräfte schmückenden Tugenden sind die διανοητικαί. — Stoff aller Tugenden und Laster sind unsere Thätigkeiten und Handlungen, denn diese werden von der Tugend gebildet, vom Laster mißbildet. Die Handlungen sind natürliche oder sittliche; in den letzteren versirt die Kraft der Vernunft und des Willens; ἦθος ist, woraus wir uns eine Gewohnheit und Sitte bilden, von ἐθίζειν. Diese Handlungen sind Gedanken, Worte oder Werke; auf diese bezieht sich alle Tugend, freilich mit auf die Umstände, welche der zweite Stoff sind, quo instrumento, modo, tempore, loco, fine. Das Alles wahrnehmen ist prudentia. — Kap. 17. Zweck und Absicht der guten Handlungen. Der gute Zweck ist der, welchen Gott uns vorschreibt in seinem Worte; Verherrlichung Gottes und Liebe des Nächsten. Der böse Zweck ist der, welchen er verbietet. Mittlere Handlungen, adiaphora, gibt es zwar, jedoch nur rücksichtlich der That, nicht des Zweckes; denn neben gebotenen und verbotenen gibt es erlaubte, unbestimmt gelassene, die je nach der Absicht gut sind oder böse. Da das Gewissen verdunkelt werden kann, so ist uns als sicheres Kriterium das Gesetz gegeben, besonders der Dekalogus. Der Zweck des sittlichen Handelns ist verschieden bestimmt worden; von Epikur zu schweigen, nennen einige die Tugend selbst; aber so wäre das Handeln und der Mensch Selbstzweck, selbst Gott. Lactanz sagt daher, die Tugend sey nicht selbst das höchste Gut, sondern nur der Weg dazu, und Augustin: Tugenden, welche keiner Sache dienen wollen,

ſind nicht wahre, die wahren dienen Gott. Andere nennen die Glückſeligkeit, aber das gibt eine lohnſüchtige Tugend. Noch Andere, wie Plato, nennen Gott ſelbſt als Zweck, in Gottes Anſchauung gut und glücklich werden; aber ſo wären doch wieder wir ſelbſt der Zweck und Gott nur das Mittel, uns glücklich zu machen, er wäre nicht an ſich, ſondern nur unſertwegen das höchſte Gut, da wir ihn doch um ſeiner ſelbſt willen lieben und zu ſeiner Verherrlichung viel Ungemach gern erdulden ſollen. Auch die Hoffnung der Unſterblichkeit iſt nicht der Zweck, das gebe eine lohnſüchtige Tugend. Noch ſchlimmer nennen die Scholaſtiker unſer Verdienſt als Zweck, ſo daß man gut handeln ſollte, nur um die ewige Seligkeit zu verdienen, die doch nur Geſchenk der Erwählung Gottes ſeyn kann, nicht ein von uns anzuſprechender Titel. Widerlegt iſt dieß von Auguſtin, Leo und Gregor d. Gr.; Anſelm ſage trefflich: wer nur gezwungen oder durch äußern Lohn vermocht will, was er ſoll, bewahrt die Rechtſchaffenheit, wenn man ſie ſo nennen will, nicht ihrer ſelbſt wegen, ſondern wegen etwas Anderen. Noch gemeiner nennen Andere die Ehre und den Ruf oder das ſinnliche Vergnügen oder den Vortheil; mit Recht tadelt Plutarch das nihil aliud iustum esse, quam quod utile est Spartae (die Staatsraiſon). — Zweck und Abſicht nennen wir das, welchem zu lieb man etwas thut. Was der Menſch mit Ueberlegung und Willen thut, dafür ſetzt er ſich einen Zweck. Es kann ſeyn ein höchſter oder niedrigerer, entfernterer oder näherer, primärer oder ſecundärer (dienender). Der höchſte iſt das, was man das höchſte Gut nennt, um deſſentwillen alles andere erſtrebt wird, zu dem ſich alle andere Zwecke als Mittel verhalten. Es kann nur Eines ſeyn, nämlich die Herrlichkeit Gottes. Verherrlichung Gottes haben alle unſere Handlungen zu bezwecken, weil alle Geſchöpfe dazu geſchaffen ſind. Dieſer Zweck, um ſeiner ſelbſt willen betrachtet, iſt unſer höchſtes Gut und höchſte Glückſeligkeit, indem Gott uns erfüllt, das Logiſche in uns durch Licht, das Begehrende durch Gerechtigkeit, das Gemüth durch Friede. Wie ge-

langen wir aber dahin? Bernhard sagt vortrefflich: zuerst liebt der Mensch sich seiner selbst wegen, dann liebt er Gott als nöthig für die eigene Wohlfahrt, dann liebt er Gott Gottes wegen; endlich sich selbst nur Gottes wegen zu lieben, erreicht hienieden keiner vollkommen. So schwer ist's, in allen Handlungen Gottes Ehre zu bezwecken [a]). Diese Ehre Gottes nur ihrer selbst wegen mit lebendigster Erregtheit suchen, obgleich man auf diesem Wege schwere Leiden findet, ja vielleicht das Leben opfern oder gar unter den Verworfenen und Verdammten seyn muß [b]), das heißt gut handeln. Es ist nun klar, wie sehr die Werke der Gläubigen und die der Ungläubigen verschieden sind, da nur um dieses höchsten Zweckes willen ein Werk gut seyn kann. Daher sind die Werke eines Sokrates und Aristides nicht gute, nützen aber doch so viel, daß solche civil Tugendhafte einst minder gepeinigt werden; denn verwerflich ist der stoische Satz, daß alle Sünden gleich seyen. Kap. 18. Die Form unserer guten Handlungen endlich ist zu zeigen in habitu und in actu, in uns und im Werke selbst. In uns, in unserer Gesinnung sind die guten Werke, und da ist ihre Form diejenige Seelenbestimmtheit, aus welcher gute Werke erzeugt werden, somit der hergestellte neue Mensch, d. h. Gerechtigkeit und Heiligung, die von Gott uns eingegossen werden, und zwar gratis wegen Christus, jedoch nur den Erwählten, und beide Gaben als Princip, nicht als vollendet durchverwirklichte; denn immer noch muß es mit dem Fleische ringen und die Sünde ist noch da,

---

a) Man vergleiche, wie Calixt (Pelt a. a. O. S. 314.) hingegen bei einem bloß anthropologischen letzten Zweck stehen bleibt: finis partis eius, quam ex disciplina theologica modo tractamus, hic est, ut homo fidelis in fide et statu gratiae perseveret, nec eo per peccata libere perpetrata excidat.

b) Wie ich in der Dogmatik andeutete, führt das reformirte System, so zu sagen, auf fromme Verworfene, sofern es zur Herrlichkeit Gottes Manifestation der Gerechtigkeit, ewig Verdammte fordert und zumuthet, es solle Jeder willig das seyn wollen, was für jenen höchsten Zweck nöthig ist!

wenn ſchon nicht mehr herrſchend; wir haben das posse non peccare, aber noch nicht das non posse peccare. Verkehrt iſt die Meinung der Mönche, daß man hienieden ſchon vollkommen gerecht ſeyn könne. Aber wie klein dieſe Gerechtigkeit und Heiligkeit in uns ſey, ſo iſt ſie doch wahrhaft in uns, und zwar inhaerens, nicht bloß außer uns und bloß in der Meinung uns imputirt. Ihr volles Maß aber iſt nur in Chriſtus geweſen, und unſer bloß als imputirtes. Nicht dieſe, ſondern die uns inhärirende iſt die Form unſeres guten Handelns, eine Qualität, aus Chriſti Menſchheit durch den heil. Geiſt uns angeeignet a) und wahrhaft uns umbildend und zum Guten treibend, hingegen Wurzel und Stamm der Sünde erſchütternd. Bernhard: wir können in dieſem Leib der Sünde nicht ohne Sünde ſeyn, aber die Gnade wirkt zweierlei, ſie mindert bei kleinern Sünden unſern sensus und ſchafft bei gröbern unſern consensus weg. Im Erwählten kann die Gnade nicht wieder verloren gehen; er fällt zwar oft und für lange in Laſter, aber da er Chriſti wahres Glied iſt, ſo kann er nicht gänzlich losgeriſſen werden vom Haupte, der Same der Gerechtigkeit kann nicht vertilgt werden, obwohl ihre Früchte oft verborgen bleiben oder gar keine da ſind. Hienieden bringen wir es immer nur zur kämpfenden Tugend. Kap. 19. Die Form unſerer guten Handlungen in actu iſt die genaue Verrichtung gemäß dem göttlichen Geſetz b). Einige nannten das iustitia, oder geben die prudentia hinzu, Andere mediocritas, weil ſie zwiſchen excessus und defectus die Mitte hält, Andere das decorum, die honestas, virtus, was die üblichſte Bezeichnung iſt. Kap. 20. Was die

---

a) Dieſe Betonung der wirklichen iustitia neben der imputirten hängt zuſammen mit dem reformirten Betonen der Moral und Heiligung neben der Rechtfertigung, worin die melanchthoniſch-calixtiſche Richtung, obwohl in etwas anderer Form, zuſtimmt. Calixt: proficiscuntur hi actus a dei gratia et spiritu s. in fidelibus habitante.

b) Der Begriff forma hier im alten Sinne.

Tugend ſey, und wie einzutheilen. Virtus, ἀρετή, מִדָּה (Maß), ἀρετὴ von αἵρεσθαι, eligere, virtus von vir, nicht von vis. Beim Definiren der Tugend hat man bald auf ihr Weſen, bald auf ihre Wirkungen, bald auf Accidenzien geſehen. Die Platoniker, Alles auf den göttlichen Verſtand beziehend, beſtimmen die Tugend als lebendiges Abbild der Idee, welche im göttlichen Verſtand iſt und, unſerm Geiſt eingeprägt, ihn zum Guten treibt. Nicht übel, aber ſchwer zu verſtehen. Ariſtoteles nennt Tugend einen habitus der Seele, und zwar die mediocritas des weiſen Handelns zwiſchen zwei Extremen. Die Stoiker nennen ſie die recta ratio, ratio absoluta, welche unſere Handlungen leite. Die Sententiarii eine determinatio unſerer Handlungen, die mit der in uns übrigen Vernunft als ihrer wahren Regel übereinſtimme. Lactanz von der Wirkung her: Beruhigung der Affecte; Auguſtin: animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus, cuius partes sunt quatuor, prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia. Plato, indem er dieſelben vier Tugenden anführt, nennt ſie die Geſundheit des Geiſtes. Es ergibt ſich alſo: Tugend iſt die Ausgleichung unſerer Handlungen mit dem göttlichen Geſetz. Gibt es nur eine oder viele? Jedenfalls ſind die verſchiedenen Tugenden nicht bloße Namen. Die Platoniker geben eine Abſtufung: civiles, purgatorias und exemplares; die Scholaſtiker unterſcheiden acquisitas, infusas und dona. Allerdings fördert Uebung unſere Tugend, aber Erwerb, Beſitz und Bewahrung der Tugend iſt nicht von uns ſelbſt her. Die richtige Eintheilung unterſcheidet die heroiſche Tugend, welche größer iſt, als der gewöhnliche Zuſtand frommer Menſchen erreicht, und die menſchliche Tugend, welche als vollkommene ein habitus der Seele, als unvollkommene aber ἐγκράτεια iſt.

Kap. 21. Die heroiſche Tugend oder die göttliche iſt ein ſeltener, oft in ganzen Zeitaltern nicht vorkommender Vorzug, die aber Gott bisweilen verleiht an θείους ἄνδρας,

was Hesiodus mit Unrecht einem einzigen Zeitalter zuschreibt. Solche Lichter gibt Gott der Welt in allen Weltaltern. Eine Lösung besonderer Aufgaben; nur ist auch diese Tugend nicht von der Natur, sondern von Gott. Es besaßen sie Abraham, Moses, David; sie zeigt sich in Thaten der Kraft und Tapferkeit, aber auch in Anderm, und leistet leicht, was Andern schwer ist, ja so kräftig, daß mehr als menschliche Kraft vorhanden scheint. Ist sie auch in Ungläubigen? Da in diesen gar keine wahre Tugend ist, so kann auch von der heroischen nur das Schattenbild in ihnen seyn. Unter den Frommen hatten sie Moses und Salomo, unter den Profanen Aristides und Cato als mehr denn menschliche iustitia; Josua, Simson, David, viele Märtyrer, dann Herakles, Themistokles, Scipio, Coriolan als fortitudo; der Täufer, Elias, dann Sokrates als temperantia; endlich Salomo, Ahitophel — als prudentia. In allen vier Formen zusammen sehen wir sie nur an Christus, sofern er Mensch ist. Ebenso gibt es heroische Laster, Wildheit eines Caligula u. s. w. Kap. 22. Die menschliche Tugend als vollkommene oder ἕξις, habitus, ist die für Alle bestimmte. Wir unterscheiden in ihr zwei Grade, ähnlich dem stoischen *κατόρθωμα* und *καθῆκον*. Entweder ist sie so weit gediehen, daß die entgegenstrebende Macht der Affecte gebrochen ist, vollkommene Tugend, oder sie kämpft nur wider jene Macht, unvollkommene a). Die erstere ist *eine* ἕξις, habitus, die letztere nur *ἐγκράτεια*, continentia. Wenn auch nicht alle Tugenden, so kann doch eine einzelne als habitus in uns seyn, als eingeprägte Qualität und Bestimmtheit der Seele, Geneigtheit und Fertigkeit des gut Handelns, feste Verfassung des Geistes, wie eine zweite Natur. Man spürt die Macht des Widerstrebenden nicht mehr, wirkt freudig und lebendig. Ebenso wer das Laster als habitus hat, kämpft nicht mehr gegen das, was wider-

a) Schleiermacher's belebende und bekämpfende Tugend.

ſtrebt. Zu dieſer Vollkommenheit gelangt hienieden Keiner ſchlechthin, Chriſtus ausgenommen; erſt im andern Leben fällt alle Sünde weg. Kap. 23. Die menſchliche Tugend als unvollkommene oder ἐγκράτεια. Die Tugend als noch kämpfende ſteht zwiſchen jener vollkommenen und gar keiner. Dieß iſt unſere Tugend auf Erden, die Fehler neben ſich habend, aber das Böſe bändigend, ſomit continentia, d. h. eben Tugend überhaupt als kämpfende (nicht ſpecielle Enthaltſamkeit). Sie iſt in allen Erwählten und Wiedergeborenen, die nie mit ganzem Willen ſündigen, obwohl ſie oft ſchlafen. Der Theil in ihnen, welcher die Keime des Guten vom heil. Geiſte her hat, heißt Geiſt, der andere Fleiſch. Subject dieſer Tugend iſt nicht die Seele als geiſtige Eſſenz an ſich, ſondern der innere Menſch, vom Geiſte Gottes erneuert. Vorher haben wir nur Schattenbilder der kämpfenden Tugend. — Kap. 24. Methode und Eintheilung der Tugend und Pflichtenlehre. Alſo die Tugenden, deren die Wiedergebornen hienieden fähig ſind, ſammt den Pflichten bilden unſer Gebiet. Statt dieſes Alles auf einige Hauptarten zurückzuführen, legen wir den Dekalogus zum Grunde. —

Dieß das erſte Buch, deſſen gedrängte Darſtellung die Bedeutung der ganzen danäiſchen Ethik zeigen mag, namentlich den Beweis leiſtet, wie gewiſſenhaft man alle Arbeiten der Philoſophie benutzt hat, um die chriſtliche Ethik deſto würdiger in ihrer alles frühere Ethiſche vollendenden Bedeutung darzuſtellen. Pelt's Urtheil, daß vor Calixt die Ethik eigentlich die allgemeine philoſophiſche Sittenlehre mit chriſtlicher Anwendung geweſen, ſeit Calixt aber umgekehrt die chriſtlich ethiſche Geſinnung und Handlungsweiſe mit Rückweiſungen auf die philoſophiſche Ethik," mußte ich bedeutend einſchränken und ſagen, die Verſchiedenheit von Danäus und Calixtus beſtehe dießfalls nicht im Standpunct, hatte doch Calvin ſelbſt ſchon mitten aus der Wiedergeburt heraus die Ethik entworfen, ſondern nur in der weitern Ausführung;

Calixt will nur eine Epitome geben, die weitere anthropologische Begründung hier übergehen, Danäus aber diese einleitend mit nehmen. Ganz dasselbe, was Pelt dem Calixtus zuschreibt, ist jedenfalls schon bei Amesius und Polanus zu finden.

4. Bartholomäus Keckermann.

Die Zurückweisung der Ethik ins Gebiet der Philosophie.

Die bisherige Geschichte der reformirten Ethik, indem sie sofort von Danäus zu Amyraut übergeht, mit der Bemerkung, daß in der reformirten Kirche nur sehr wenige, aber desto bedeutendere Werke seyen aufgestellt worden, und die große Lücke nur mit einer Hindeutung auf die Casuisten Perkins und Amesius ausfüllt, hat sehr bedeutende Leistungen übersehen, welche hier nachzubringen sind. Zunächst nennen wir einen Theologen, welcher zwar keine besondere christliche Moral geschrieben, aber durch Untersuchung ihrer Constructionsprincipien auf ihre Entwickelung eingewirkt hat. Keckermann, geboren zu Danzig, Professor daselbst, dann in Heidelberg, wo er 1609 gestorben, hat neben seinem die ganze christliche Lehre in der Localmethode kurz darstellenden Systema theologicum eine ebenfalls in den Opera omnia Genev. 1614 abgedruckte Ethik bearbeitet: Systema ethicae tribus libris adornatum et publicis praelectionibus traditum in gymnasio Dantiscano, welches wie Melanchthon's Elementa ethicae Aristotelicae Wittenb. 1550. philosophische Ethik seyn will und zwar in der Form einer Tugendlehre. Das erste Buch handelt de virtute morali in genere et in specie de virtute dirigente, das zweite: de virtutibus moralibus particularibus principaliter dictis, das dritte: de virtutibus imperfectis per similitudinem dictis. Daß auch hier Aristoteles reichlich benutzt sey, versteht sich bei diesem philosophischen Kopfe, der zu beweisen gesucht hat, wie wenig die Philosophie des Ramus, welche den Aristoteles sammt den Scholastikern überflüssig machen wollte,

an die Höhe der peripatetiſchen Philoſophie irgend heranreiche, wie wenig folglich Ramus den Beifall verdiene, welchen einige Reformirte aus Vorliebe für ein ganz ſchlichtes, einfaches Philoſophiren ihm gezollt haben. Keckermann ſtand hoch genug, um trotz des ſcholaſtiſch mißbrauchten den echten Ariſtoteles aus den Quellen zu würdigen und in freier Aneignung zu benutzen; auch iſt ſeine Kritik der Philoſophie von Ramus wohl eine der gründlichſten gegneriſchen Beurtheilungen.

Die Ethik will Keckermann neben der Politik und Oekonomik den praktiſchen Theil der Philoſophie bilden laſſen, ſomit in das profane, vortheologiſche Gebiet verweiſen. Die Frage, ob es eine beſondere chriſtliche Ethik gebe, hat er verneint, im Intereſſe der Philoſophie, nicht aber in der Meinung, daß die Theologie nicht auch eine analoge Eintheilung in eine praktiſche und theoretiſche Seite ſich geben könne. Opera II. p. 233: Discrimen est inter felicitatem hominis absolutam, quae non tantum bonos mores, sed etiam pietatis exercitium requirit, et inter felicitatem ethicam, quae contenta est exercitio virtutum moralium, — unde recte theologi inter bonum morale et bonum gratiae seu spirituale distinguunt. Hic vero ex gravissimis controversiis etiam breviter nobis tractanda erit: „an Christianorum Ethica sit distincta a theologia, et an totum illud, quod in philosophia practica docetur, rectius tractari possit in theologia." Tuemur sententiam affirmativam, quod nempe Ethica revera sit distincta a theologia christiana, sicut et ceterae partes philosophiae practicae, Oeconomica et Politica (die Lehre vom Hausſtand und Staate); tum quia finis distinguitur, bonum morale et bonum spirituale; tum quia obiectum non est idem, nam theologia versatur circa interiorem hominis affectum ad imaginem dei penitus reformandum et circa cultum dei internum, Ethica vero circa mores externos in ci-

vili societate et tradit praecepta pro mensura huius vitae; — tum quia subiectum ethicae est vir probus, bonus ac honestus, theologiae vero vir pius et religiosus. 254. Quare concludimus: nisi quis ethicam a theologia distinguat, eum iura divina ab humanis non distinguere ac oeconomicam et politicam, imo iurisprudentiam facere partes theologiae. — Etsi ethica differat a theologia, tamen cum ea neutiquam pugnat, nam boni mores non pugnant pietati, sed potius ad eam animum praeparant. 252. Summum bonum absolute sic dictum theologiae competit, ethicae vero bonum secundum quid est felicitas civilis, et tale bonum est vel intellectus vel voluntatis. Bonum intellectus est nihil aliud quam contemplatio veri, quod bonum ad philosophiam theoreticam pertinet; respectu voluntatis et appetitus summum bonum constitutum est in exercitio virtutum moralium, et pertinet ad philosophiam practicam. Daher die Definition: Ethica est prudentia regendi voluntatem et appetitum pro bono civili acquirendo. Das bonum principale ſey die Begriffsmäßigkeit, quod cum cuiusque rei essentia et natura interiori maxime convenit et ad quod quaelibet res condita est. Dieſes bonum principale ſey entweder das abſolute und ſchlechthin höchſte Gut, oder ein endliches und beziehungsweiſes. Jenes ſey die unio cum deo, fruitio dei secundum intellectum et voluntatem (alſo doch auch die Theologie zerfiele in den theoretiſchen und praktiſchen Theil), quod bonum alias aeterna salus et aeterna vita seu beatitudo dicitur. Dieß ſey der Gegenſtand der Theologie, die Ethik aber gebe Vorſchriften für dieſes gegenwärtige und bürgerliche Leben. Auch unter den Türken gebe es ja viele viri probi ac honesti, qui virtutes ethicas exercent und vor der Welt ehrenhaft und tadellos leben, theologiſch betrachtet aber ewig verloren ſeyen, wenn ſie ſich nicht bekehren. Paulus ſelbſt unterſcheide 1 Timoth. 2. pietas und honestas, auch ſeyen die amicitia civilis und

die amicitia spiritualis et theologica ganz verschieden. Ganz ebenso wie die Ethik sey die Oekonomik von der Theologie verschieden, weil z. B. legitimum et tranquillum coniugium potest esse etiam inter ethnicos; die politica endlich schon darum, weil das Kirchen- und das Staatsregiment verschieden sind, bürgerlicher Friede bei kirchlichen Streitigkeiten möglich sey und bürgerliche Strafen verhängt werden können bei ganz unverletzter christlicher Liebe. Wer also Ethik und Theologie nicht trenne, der unterscheide menschliche und göttliche Rechte nicht."

Aber muß denn nicht die christliche Lebensansicht z. B. von den Folgen des Sündenfalls die antike Ethik durchaus umändern oder doch für ein nur bei der fortdauernden ignorantia sui ipsius Mögliches erklären? Keckermann meint S. 254: Ista tota beatitudo civilis nunc post lapsum plane imperfecta est, si consideretur respectu eius beatitudinis, quam s. theologia docet, neque facit ad salutem aeternam, — sed facit tamen ad conservandam humanam societatem, et ita aliquid perfectionis ei tribui debet, nempe respectu mensurae huius vitae sive societatis humanae in hac vita conservandae. Bei diesem nur relativen Werthe müssen die ethischen Tugenden freilich durch die theologischen ergänzt werden, denn zwischen jenen und diesen est distinctio graduum, ita ut, quod deest virtutibus ethicis, id per disciplinam theologicam addatur et compleatur. Verdienen denn aber solche relative Tugenden den Namen von Tugenden? Gegen Augustin's Urtheil wird bemerkt, „Tugenden seyen sie dennoch, nur in beschränktem Maße, wie das Frühlicht doch auch Licht sey, obwohl das Mittagslicht stärker ist. So ist die virtus civilis wirkliche Tugend und gar nicht zu verwerfen, sondern durch Frömmigkeit zu vervollkommnen. Dabei gebe er sehr gerne zu, daß die antike Bearbeitung der Ethik, z. B. von Aristoteles, aus der h. Schrift ergänzt werde, was ja auch in der Politik und Oekonomik geschehen müsse, und nicht

minder in den theoretischen Wissenschaften, z. B. in der Physik, wenn anders ja, wie er nachgewiesen, in der Bibel gar nicht bloß Theologisches, sondern auch Oekonomisches, Politisches, Physisches, Astronomisches u. s. w. vorkomme. Er mißbillige auch nicht das Verfahren eines Melanchthon und Danäus und anderer unserer Lehrer, welche eine einheitliche Zusammenfassung des moralisch und des spirituell Guten, d. h. der Ethik und Theologie, gegeben hätten, wenn nur bei dieser Zusammenstellung auch die Unterscheidung festgehalten werde. Entschieden verwerfe er dagegen den Rigorismus eines L. Vives und seines Nachtreters Talaus, welche die ganze Theorie des Aristoteles vom höchsten bürgerlichen Gute verdammen. Die Schrift von Vives: de causis corruptarum artium, sey zwar lesenswerth und zu beherzigen in dem, was sie wider die scholastische Behandlung der aristotelischen Ethik enthalte."

Es scheint Keckermann nicht ferne zu seyn von der schleiermacher'schen Unterscheidung des vom Christenthum vorgefundenen und des von ihm selbst erst erzeugten Ethischen, welche beide wie in der Dogmatik sich als articuli mixti und puri zusammen verarbeiten lassen; nur hat Keckermann die Hauptfrage nicht näher erwogen, ob denn das spirituelle bonum und die theologische virtus nicht doch jedenfalls auch ein Ethisches seyen, und ob denn die Ethik gedeihen könnte, wenn sie ein erst recht wahres und vollendetes Gute und Tugendhafte aus sich verbannt und anders wohin weist. Daß also diese noch nicht allseitig auf den Grund gehende Erörterung keinen Eingang gefunden, ist begreiflich; oder wie sollte die theologische Welt mit rechtem Interesse eine Ethik anbauen, welche das vollkommene Gute von sich ausschließt? Dennoch hat Keckermann die tiefere Vermittelung des Humanismus und Christianismus für die Ethik festgehalten, sofern er auch hier das Bild vom schwächern und stärkern Licht herbeizieht, somit die Einheit der Vernunft und Offenbarung bei bloß gradueller Verschie-

denheit anerkennt. Auch lag die Besorgniß sehr nahe, es möchte beim Aufkommen einer apart und besonders christlichen Ethik das gute Recht der allgemeinen, namentlich dem Staatsleben zugewendeten praktischen Philosophie und Ethik gering geschätzt und vom ascetisch-kirchlichen Eifer verworfen werden. Er repräsentirt also das bei Zwingli, Calvin und Danäus so stark ausgesprochene Interesse an der gesunden Philosophie und will neben dem theologischen Gebiet, von dem er nicht untersucht, ob es nicht selbst in das dogmatische und ethische zerfalle, die Idee der philosophischen Ethik festhalten und retten.

5. Wilhelm Amesius.

Die ausdrückliche Aufstellung einer besondern christlichen Ethik als der allein wahren.

In England und Schottland wurde frühzeitig das Ethische in Form einer einfachen und praktisch ascetischen Casuistik angebaut, zuerst von Wilh. Perkins, geboren 1558, gestorben 1602 als Professor in Cambridge, bekannt auch durch seine Polemik für die strenge Prädestination. Seine Casus conscientiae, englisch geschrieben, sind ins Lateinische übersetzt worden von Wolfg. Mager, Hannover 1603; deutsch aus einer andern, von Drarus besorgten lateinischen Ausgabe von Sprüngli, Pfarrer in Frauenfeld, Basel 1640: Casus conscientiae oder Gewissensspiegel; deutsch auch Leipzig 1690. Perkins' Schüler, der Schotte Wilh. Amesius, geb. 1576, wegen puritanischer Grundsätze nach Holland vertrieben, seit 1622 Professor in Franecker und bis zu seinem Tode, 1634, Prediger an der englischen Kirche in Rotterdam, bei der dordrechter Synode als strenger Calvinist, schrieb ebenfalls eine geschätzte Casuistik: De conscientia et eius iure vel casibus libri, Amstel. 1660 (schon 1630), deutsch von Harsdörfer, Nürnberg 1654. Auch er verwirft, wie H. Alsted, der ebenfalls eine Casuistik, theologia casuum, Hanov. 1621, geschrieben, die scholastisch katholische ausdrücklich. Indeß nicht

dieſe Nebenform der Ethik intereſſirt uns hier, um derentwillen der Name unſeres Ameſius von Stäudlin (S. 427.) aufgenommen worden iſt.

Ameſius nimmt im Entwickelungsgang der Ethik ſelbſt eine Stelle ein, obwohl er nur ein kleineres Compendium derſelben geſchrieben hat, die Medulla theologiae. 4. Aufl. Lond. 1630. Hier wird in directer Polemik wider die eben dargelegte Verweiſung der Ethik in die Philoſophie das Recht einer chriſtlichen Ethik geltend gemacht, welche als Sittenlehre neben der Glaubenslehre die Theologie bilde a), gerade ſo, wie wir auch von Polanus dieſe Zweitheiligkeit der chriſtlichen Lehre aufgeſtellt ſehen. Ameſius beweiſt aber ſehr ſchlagend, daß die Ethik des bloß relativen Guten, wie Keckermann ſie faßt, nicht beſtehen könne, ſondern, ſeit die profane Ethik als etwas nur Relatives erkannt ſey, der chriſtlichen, die das volle und höchſte Gute darſtellt, nothwendig weichen müſſe. Wenn Danäus S. 3. die unvermittelte Definition gab: Est enim ethice christiana, dei verbo comprehensa, tum internae, tum externae nostrae sanctitatis plena perfectaque institutio, ſo hat Ameſius in vermittelter Weiſe, die Keckermann'ſche Negation ausdrücklich verneinend, die Ethik der chriſtlichen Theologie vindicirt. Medulla theol. p. 243: Virtutum disciplina non alia potest esse quam theologia; qui contra sentiunt, „theologiae", inquiunt (es ſind Keckermann's Worte), „finis est bonum gratiae, ethicae vero bonum morale s. civile", quasi bonum, beatitudo aut finis hominis esset multiplex, quasi virtus esset, quae non ducit hominem ad suum finem et summum bonum. „Theologiam versari citra interiorem hominis affectum, ethicam vero circa mores externos", quasi vero ethica non spectaret ad internum affectum,

a) Pelt a. a. O. S. 318. leitet dieſe Wendung der Dinge von Calixtus ab, in der reformirten Kirche aber iſt ſie älter.

vel theologiam non aeque externam atque internam obedientiam doceret. „Ethicam concludi terminis huius vitae praesentis, theologiam vero ad futuram extendi", quasi vita beata non esset una. „Subiectum ethicae", inquiunt, „est vir probus, bonus ac honestus, theologiae autem vir pius et religiosus", cum tamen apostolus expresse doceat theologiam nos erudire non tantum pie ac religiose, sed etiam temperanter ac iuste vivere (Tit. II, 12.).

Der Keckermann'sche Dualismus des Ethischen und Theologischen ist hiermit bündig zurückgewiesen, aber nicht ohne Einseitigkeit, indem Amesius den Monismus des christlichen Begriffs so versteht, daß dem Humanismus eine relative Berechtigung und Aufgehobenwerden ins Christenthum versagt würde, somit zu Ehren des letztern die Idee der philosophischen Ethik zerstören zu sollen glaubt a). Er sagt S. 242: Virtutis regulam Aristoteles ponit in iudicio virorum prudentum, qui nuspiam existunt neque, si essent, consuli semper possunt. 243. Ratio, quae dicitur recta, si absoluta valetudo spectetur, non alibi nobis est quaerenda, quam in scripturis. Imperfectae illae notitiae, quae in mente hominis post lapsum reperiuntur, cum imperfectae sint et admodum obscurae, virtutem accurate non possunt informare. Während Keckermann bei seinem schönen Sinn für die Philosophie, welche er in allen Theilen bearbeitet hat, für seine Trennung von Ethik und Theologie doch nicht so einseitig eifert, daß er nicht auch die beides gemeinsam bearbeitenden Werke Melanchthon's und Daneau's gelten lassen könnte, ist Amesius dagegen in seinem puritanisch apart christli-

a) Zur Vergleichung mag dieser puritanischen Einseitigkeit besonders Forbesius a Corse gegenübertreten können mit seiner freiern Ansicht.

chen Eifer so einseitig, daß er nicht einmal das unmittelbare Zusammennehmen des Humanismus und Christianismus, wie wir es bei Zwingli, Calvin und Danäus finden, sich aneignen konnte. Er war streng antiremonstrantisch, die mündlichen Disputationen mit Grevinchovius setzte er schriftlich fort; sein Gegner gab aber eine andere Darstellung derselben heraus, Rotterdam 1615, worauf er eine rescriptio scholastica et brevis publicirte. Wider die Remonstranten schrieb er auch seine Coronis ad collationem Hagiensem und die Antisynodalia über die Synodalia scripta der Arminianer, schon 1629 und öfter erschienen. Für den Puritanismus war er 1610 aufgetreten, „entweder Abschaffung des Episkopats oder Rückkehr in die römische Kirche sey das einzig Mögliche" (der Puseyismus hat indeß lange auf sich warten lassen). Seine Moral ist eben so streng, „entweder Christus oder Belial"; „die echten Christen kenne man leicht ex scelerifugio, quibus ex repudio spectaculorum, iuramentorum, chorearum, alearum et comessationum inditum sit nomen Puritanorum." Bekannt ist auch sein Bellarminus enervatus, auch schrieb er gegen die Socinianer und gegen die Metaphysik.

6. Polanus a Polensdorf.

Das christliche Lehrsystem, in die dogmatische und moralische Seite zerlegt.

Schon vor Amesius hat Amandus Polanus a Polensdorf, geb. 1561 zu Troppau in Schlesien, gest. 1610 als Professor in Basel, die von Ramus empfohlene, später ziemlich allgemein üblich gewordene Methode der Zerlegung des christlichen Lehrsystems in den theoretischen und praktischen Theil eröffnet, wobei das Verhältniß der christlichen zur profanen Ethik im Verhältniß der Theologie zur Philosophie überhaupt belassen blieb. In dieser Methode bearbeitete Polanus sein Syntagma theologiae christi-

anae, 1609. 4. Aufl. Hannov. 1624. Stäudlin erwähnt dieſe Methode als die bei den Holländern übliche, aber wie Hoornbeeck, geſtorben 1666, in der theologia practica, Ultrai. 1663, Peter van Maſtricht (theoretico-practica theologia, ed. nova Traiect. 1699) bei Herm. Witſius, geb. 1626, geſt. 1708 (Schediasmata theol. practicae, Groning. 1729): ſo finden wir dieſe Methode ſchon bei Ameſius in der Medulla theologiae, bei Mark. Friedr. Wendelin, geb. 1584, geſtorben 1652, im Compendium theologiae christianae, Marb. 1665 als agnitio et cultus dei, und ſpäter faſt überall vorausgeſetzt, bei Heinr. Heidegger (Ethicae chr. prima elementa ex sana ratione et s. scriptura deprompta — a Ioh. Curicke, Francof. et Lips. 1711); bei Bened. Pictet, welcher neben ſeiner Moral eine Medulla theologiae didacticae et elenchticae, Genev. 1711, und eine Medulla ethicae chr. 1712. herausgegeben hat; bei J. Saurin (Abrégé de la theologie et de la morale chrétienne, Amst. 1722, deutſch von Gellert, Chemnitz 1752), und bei Oſterwald, geb. 1663, geſt. 1747 (Ethicae chr. compendium, iuxta exemplar Londiniense. Bas. 1739) u. A.

Der Eintheilungsgrund wird als ein uralter aufgenommen. Polanus S. 411. Theologiae christianae sunt partes duae, prima de fide et rebus credendis, altera de bonis operibus et rebus faciendis, wobei fides nicht den habitus, quo credimus, ſondern res ipsas credendas bedeute. 412. Verbi dei scripti duae sunt partes essentiales, prima de fide, altera de bonis operibus, ergo et theologiae christianae. S. 416. beruft er ſich auf die Kirchenväter, auf Beza, Danäus, Zanchius und den heidelberger Katechismus: nam tractatio de miseria hominis et redemtione ab illa pertinet ad doctrinam de fide; tractatio vero de gratitudine erga deum, redemtione illius nomine, in doctrina de bonis operibus agitur. Eben ſo einfach ſagt Ameſius: theologiae duae sunt partes, fides et observantia, quae partitio fluit ex

obiecti natura, und mit Berufung auf ihn und das Erſchöpfende dieſer Eintheilung darſtellend, Pet. Maſtricht I, 48: Fides et charitas sibi invicem adversantur, neque quidquam deprehenditur in theologia, quod non subsit alteri harum partium, neque quidquam sub his partibus comprehenditur, quod non spectet ad theologiam. Est partitio suo toto adaequata. Quod nervose dicit Amesius: „partitionis huius est proprium, quod in genuina artis cuiuslibet distributione requiritur, quod fluit ex obiecti natura. Cum enim vitae spiritualis, quod obiectum est proprium theologiae, principium s. actus primus sit fides, et secundus actus vel operatio ex illo principio emanans sit observantia, necessario sequitur istas duas genuinas esse theologiae partes, nec ullas alias esse quaerendas."

Uebrigens bleibt Polanus bei der dem Dekalogus abgenommenen Eintheilung des Ethiſchen nach den beiden Tafeln, ohne aber die einzelnen Gebote ſo genau wie Danäus zum Grunde zu legen. Ameſius faßt Tugend und Pflicht als virtutes et earum actiones in Eins zuſammen, virtus als habitus, quo voluntas inclinatur ad bene agendum, nennt vier Cardinalgebiete oder Bedingungen, nicht aber Arten der Tugend, iustitia im Allgemeinen, prudentia, fortitudo et temperantia; ex quatuor istis (S. 249.) prima virtutem ordinat et quasi constituit, secunda dirigit et liberam praestat ab errore, tertia confirmat adversus incommoda, quarta puram facit et munit adversus omnia oblectamenta. Die virtus habe ihm observantia interna et externa, die observantia ſey religio vel iustitia, nach den beiden Tafeln. Religionis actus est cultus, vel naturalis vel institutus, jenes ſey die fides, spes et charitas. Daraus hervor gehe die auditio verbi und oratio, wegen menſchlicher Schwäche komme hinzu iuramentum et sors, d. h. petitio divini testimonii. Der auditio verbi et oratio wirke entgegen

die tentatio, das Gott Verſuchen durch unbegründete Anſprüche auf ſeinen Schutz. Dann folgt der cultus institutus, deſſen Weſen, Art und Weiſe und Zeit ausführlich behandelt werden. Alsdann der Abſchnitt de iustitia et charitate erga proximum, de honore proximi, de humanitate erga eum, de castitate, de iustitia commutativa, de veracitate, contentatione (Ergebung und Zufriedenheit).

Polanus ſchlägt ein ähnliches Verfahren ein, indem er die bona opera darſtellt: 1) als religio s. opera immediati cultus dei, fides, spes et charitas, ſodann als äußerlich werdende, oratio, wobei das Vater Unſer behandelt wird, als adminicula das pium ieiunium et gestus externi. Dann folgt de iuramento, de voto, de cultu publico. 2) Der cultus mediatus s. virtutes morales, charitas erga proximum. Alsdann die im Mäßigen der heftigern Affecte ſich bethätigenden Tugenden, fortitudo, deren Arten: temperantia, continentia, sobrietas, vigilantia, parsimonia; dann den mäßigern Affecten gegenüber: die Selbſtbeherrſchung, Ehrliebe, Beſcheidenheit — —, ferner die das Schickliche und die das Nothwendige mäßigenden Tugenden, letztere die iustitia distributiva, oeconomica u. ſ. w.

7. Anton Walæus.

Die eklektiſche und vergleichende Ethik.

Der erſte, welchen wenigſtens Walch S. 1104. nach Danæus zu nennen weiß, iſt Anton de Wale, geb. 1573. In Middelburg und Leyden ſtudierte er bei Gomarus, bereiſte Frankreich, Genf, wo er Beza kennen lernte, Baſel, wo er Grynæus und deſſen Schwiegerſohn, den ſchon erwähnten Polanus, ſah, auch den ältern Burtorf; er wurde Paſtor in Middelburg, vertheidigte den orthodoxen Lehrbegriff auf der Synode zu Dordrecht, wurde gleich nachher, 1619, Profeſſor in Leyden und ſtarb 1639. Vergl. Oratio funebris in ſeinen Opera omnia, Lugd.

Batav. 1643. — Schon in Middelburg gab er seinen Schülern das Compendium ethicae Aristotelicae ad normam veritatis christianae revocatum, welches 1620 erschien und in Leyden, wie auch in den holländischen und westfriesländischen Schulen eingeführt wurde. Die letzte, vom Verfasser selbst verbesserte Ausgabe ist abgedruckt Opera omnia II. p. 259 s.

Das eigenthümliche Interesse, welches diese Ethik erregen muß, gründet sich auf ihren eklektisch comparativen Charakter. Es soll das Wesentliche der aristotelischen (und platonischen) Ethik von der christlichen Theologie aus beleuchtet und verbessert werden. Walaus handelt: 1) de summo hominis bono, 2) de virtutis natura in genere, 3) de virtutibus singularibus. „Melanchthon und Danäus", sagt er a. a. O. S. 259 f., „hätten nur wenig aus Aristoteles aufgenommen, weit das Meiste aus der christlichen Theologie, er hingegen wolle die Materien aus Aristoteles, besonders aus der nikomachischen Ethik, mit Vergleichung anderer Philosophen, namentlich des Plato, zusammenstellen und nach der Norm der christlichen Wahrheit verbessern. Denn allerdings sey die alte Ethik lückenhaft und unvollkommen. Nicht nur wisse Aristoteles gar nichts vom Evangelium und den evangelischen Tugenden, sondern auch die Vorschriften des Moralgesetzes gebe er sehr unvollkommen, von denen der ersten Tafel fast gar keine, so daß in diesem Stücke Plato und Pythagoras glücklicher gewesen, da sie ja von den Weisen der Hebräer Vieles gelernt hätten. Auch einige Vorschriften der zweiten Tafel übergehe er gänzlich, wie die Barmherzigkeit; ja er habe sogar einige Laster für Tugenden gehalten, wie die Rache (vindictam aliquam sui ipsius), auch die ersten Regungen der Concupiscenz nicht unter das Böse gerechnet; endlich kenne er auch das wahre Princip und den wahren Zweck der Tugenden nicht, denn über die gloria dei et felicitas futura herrsche bei ihm ein gänzliches

Stillschweigen." — Eine Bearbeitung der Ethik nach diesen Grundsätzen kann eigentlich nur dem historisch-kritischen Interesse dienen, nicht die Idee der Ethik aus sich selbst entwickeln. Walâus scheint es nur auf eine das Verständniß der Alten, welche bei Danâus zu wenig zugelassen seyen, erleichternde Arbeit abzusehen; dabei wird aber der Unterschied profaner und christlicher Ethik beleuchtet. Erster Theil: de summo hominis bono. Es wird gezeigt, daß es ein solches geben müsse; sodann welches, wird zuerst aus den Alten beantwortet, die Ansicht der Epikuräer sey voluptas vel animi oblectatio; nach der Widerlegung wird die Ansicht der Stoiker, Peripatetiker und Akademiker angeführt: die virtus, und zwar ihrer selbst wegen, nicht wegen der sie begleitenden Befriedigung; vielmehr müsse Gottes Verherrlichung darüber stehen. Plato stimme mit dem Christenthum überein, wisse aber nicht, daß uns die Kraft zum Guten von Christus durch die Gnade komme. — Im zweiten Theile wird von der Natur der Tugend überhaupt gehandelt, da diese das medium sey und die via ad summum bonum ducens. Es frage sich: welches ist das Subject der Tugend, welches ihr Object, welches ihre Urheber, welches ihr Begriff und seine Eintheilung. Als Subject nennen alle Philosophen die menschliche Seele, deren genaue Erforschung in die Physik gehöre. Sie habe zwei Vermögen oder Sphären, eine rationalis, *τὸ ἡγεμονικὸν* s. *λογικόν*, und eine irrationalis, *τὸ ἄλογον, ὑπηρετικόν*. Die rationale enthält in sich intellectus et voluntas, der intellectus sey theoreticus vel practicus. Object der Tugend seyen die Affecte, nach den Stoikern in vier zerfallend: gaudium, dolor, spes et metus. Die causae efficientes virtutis seyen verschieden angegeben worden, von Galenus das Temperament, von den Stoikern die Natur der Seele, von Aristoteles die erziehende Ausbildung der in uns liegenden Keime, von Andern die Belehrung, somit eine durch Uebung und Belehrung entwickelte

Anlage. Das Weſentliche blieb überſehen, die göttliche Gnade und Hülfe. — Definirt werde die Tugend von Ariſtoteles als habitus, qualitas animi crebro usu acquisita, electivus et in mediocritate consistens, ſie ſey vielmehr congruentia actionum et habituum cum lege dei. Nähere Urſachen ſeyen voluntas, consultatio et electio. Hier erwachſe der Streit über das liberum arbitrium. Das Wort „Freiheit" habe vierfachen Sinn, theils bezeichne es das spontaneum, welches auch die Thiere haben, theils das Handeln aus Willen und Ueberlegung, das die rationalen Geſchöpfe haben, theils das Nichtabhängigſeyn von irgend Jemand, das nur Gott hat als abſoluter Herr, theils das Vermögen der Auswahl, des Begehrens oder Abweiſens. Dieſe letzte Art, die Wahlfreiheit, ſey zwiefach, entweder specificationis, aus Mehrerem nach vorhergegangener Ueberlegung Eines auswählen, das Uebrige zurückweiſen, oder exercitii, eine einzige vorliegende Sache annehmen oder verwerfen. Dieſe Wahlfreiheit nun komme hier in Betracht, ausgehend vom intellectus et voluntas, die Gott der menſchlichen Seele gab, weil ſie nicht wie die thieriſche vom Leibe determinirt, ſondern ihn determinirend ſeyn ſollte. Wie weit geht nun dieſe Freiheit? Dieß iſt zu fragen in Beziehung auf Gott und ſeine Vorſehung, welche über unſerm Willen ſteht, ſodann in Beziehung auf die Objecte unſeres Willens. In erſterer Hinſicht frage ſich, ob der Wille ſo frei ſey, daß er Gottes Willen und Leitung nicht in allen ſeinen Actionen unterworfen ſey. Am gröbſten irrten hier die Epikuräer, weniger Plato und Ariſtoteles, die im Allgemeinen das Walten der Vorſehung anerkannten und nur im Einzelnen unſern Willensact ausnahmen. Richtig haben die Stoiker Alles der Vorſehung unterworfen, aber nach der andern Seite hin geirrt, indem ſie den Unterſchied der frei und der nothwendig wirkſamen Urſachen aufhoben und Alles dem unvermeidlichen Fatum und der natürlichen Verkettung der Urſachen zuſchrieben. Die wahre chriſtliche An-

ſicht iſt, daß alle menſchlichen Handlungen, gute und böſe, der göttlichen Vorſehung unterworfen ſind und gemäß ewigem Rathſchluß und untrüglichem Erkennen geleitet werden; denn was man davon ausnähme, müßte ja außer Gott, ungekannt von Gott, vernachläſſigt von ihm oder wider ſeinen Willen exiſtiren. Daher geſchieht Alles deo sciente, volente et regente, voluntate, qua bona facit et promovet, mala vero iuste permittit et in fines a se praestitutos ordinat. Absoluta libertas, indeterminata in solum deum cadit, hominis vero voluntas determinata a decreto dei agit, libere tamen, quia deus decrevit, ut actiones has potius quam illas libere ageret. Begreife der endliche Verſtand das nicht, ſo werde er eben ſo wenig begreifen, wie Gott Alles ſicher vorherſehen könnte, was undeterminirte Urſächlichkeiten thun werden a). — Weiter frage ſich, ob der Menſch aus ſich ſelbſt gleiche Kraft zum Guten habe wie zum Böſen, der natürliche nämlich. Ariſtoteles bejaht es, weil ſonſt keine Belohnung und Beſtrafung durch den Richter ſtattfinden könnte. Doch gibt er zu, wer aus Unwiſſenheit oder fehlerhafter Verfaſſung übel handle, könne nicht anders und werde doch mit Recht getadelt und geſtraft, weil die Unwiſſenheit und üble Verfaſſung hätten vermieden werden können, und die einzelnen böſen Handlungen doch nicht in derſelben Weiſe nothwendig geſchehen, in welcher die ſchlimme Verfaſſung nun da iſt. Der Chriſt weiß, daß vom bonum spirituale nichts da iſt im natürlichen Menſchen, wohl aber virtutes atque artes civiles et oeconomicae ausgeübt werden können, doch auch hier nichts

---

a) Die von Ebrard erhobene Anſchuldigung, als ob ich künſtlich die Syntheſe des Determinismus und der Freiheit in die reformirte Dogmatik eingeſchwärzt hätte, weiſe ich anderswo zurück, nicht abſehend, wie ein irgend Kundiger eine indeterminiſtiſche reformirte Orthodoxie behaupten könnte.

Ausgezeichnetes ohne göttliche Hülfe. Daher Christen auch dieſes Gute von Gott ſuchen und es auf das übernatürlich Gute beziehen.

Im dritten Theil wird die Tugend eingetheilt, zunächſt, je nachdem ſie in der Intelligenz oder im Willen ihren Sitz habe, in intellectuelle oder ethiſche. Die ethiſchen werden nicht übel zerlegt in halbe und in volle Tugenden; die halben ſind dispositiones et virtutum quasi rudimenta, löblich, aber doch nicht vollendete Tugenden. Sie ſind natürliche oder erworbene; natürliche ſind gewiſſe löbliche Affecte, die zu bürgerlicher Tugend hinneigen; erworbene ſind unvollkommen angeeignete Tugenden, continentia, tolerantia et obedientia. Die eigentlich ethiſchen Tugenden werden verſchieden eingetheilt, von Danäus u. A. nach dem Dekalogus in ſolche, die ſich auf Gott, und ſolche, die ſich auf den Nächſten beziehen, erſtere nach den vier erſten Geboten, von denen das erſte die innere in rechter Erkenntniß, Vertrauen und Liebe, die drei andern die äußere Gottesverehrung in Worten, Thaten und Ceremonien vorſchreiben. Die auf den Nächſten bezüglichen folgen in den ſechs übrigen Geboten. Eine für die Theologie ſehr gute Eintheilung. — Die Stoiker theilen die Tugend in vier Arten: prudentia, iustitia, fortitudo et temperantia, unter welche Cardinaltugenden ſie alle weitern einreihen. Ariſtoteles hingegen, dem wir auch hier folgen, um zu ſehen, wie weit die natürliche Vernunft in der Erkenntniß gelangen kann, zählt auf: fortitudo, temperantia, liberalitas, modestia, clementia, affabilitas, veracitas, comitas, affectus laudabiles, i. e. verecundia et nemesis, endlich iustitia, welche nun durchgegangen werden. Am Schluſſe kommen noch die virtutes intellectivae, deren Ariſtoteles fünf nenne, ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, νοῦς, σοφία. Von der heroiſchen Tugend ſey nicht beſonders zu handeln, da ſie nur ein höherer Grad der gewöhnlichen ſey.

8. B. de Loque.

Die populare Moral.

Das älteſte popular für Gebildete überhaupt, darum in der Mutterſprache geſchriebene Werk iſt die Tropologie ou propos et discours des moeurs, contenant une exacte description des vertus principales, desquelles les vrais Chrestiens doyvent estre ornez, et les vices, dont ils doyvent estre purs, et consequemment les devoirs, ausquels ils sont appelles de Dieu — par B. de Loque, Daulphinois, par Gabriel Chartier 1606. — Er ſchrieb dieſe Moral als Pfarrer zu Caſtetgelour mit Benutzung des bürgerlichen Rechtes, der Alten, der Kirchenväter, weſentlich aus Gottes Wort ſchöpfend, in freier Localmethode, die Materien, wie es ihm zweckmäßig ſchien und am meiſten mit den beiden Tafeln des Geſetzes übereinſtimmt, in 71 Kapitel vertheilend. Der Standpunct iſt ſtreng calviniſch, wie Kap. 7. de la providence ſich zeigt. „Niemand könne ſagen, daß die Sünden zwar mit Gottes Erlaubniß geſchehen, aber daß dieſes doch gegen ſeinen Willen ſey; denn katholiſche Lehrer, welche ſo ſprechen, ſind uns keine Autorität. Sie ſagen, er erlaube die Sünde, wolle ſie aber nicht. Aber ſo wäre er nicht allmächtig; er erlaubt ſie alſo, indem er ſie für einen guten Zweck will. Er iſt aber nicht der Urheber der Sünde. Wir pflegen gegen jene katholiſche Lehre, daß Gott die Sünde erlaube, aber nicht wolle, den Satz aufzuſtellen, er wolle erlaubend die Sünde zu einem guten Zweck; denn die Schrift ſagt es, ebenſo daß Gott thätig ſey bei der Handlung, jedoch nicht, ſofern ſie Sünde iſt, weil die Inſtrumente ſchlecht ſind, weil, was Gott in guter Abſicht thut, durch des Menſchen böſe Begierde verunreinigt wird.“ — Auch in der Moral herrſcht calviniſche Strenge, z. B. Kap. 45. „vom Tanze, wie er heut zu Tage beſchaffen iſt.“

Dieſe gründlich geſchriebene Moral für Gebildete überhaupt eröffnet ein ſpäter ſehr reiches Feld von Litteratur, in

welchem Engländer und französische Reformirte, besonders la Placette und Pictet Ausgezeichnetes geleistet haben. Die Erbauungsschriften der Reformirten waren größtentheils nicht dogmatisch, sondern ethisch gehalten und der Standpunct hoch genug, um auch wissenschaftlich Werthvolles zuzulassen. Aus beiden Gründen zeigte sich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ein großes Verlangen der lutherisch-deutschen Welt nach diesen reformirten Erzeugnissen, die in großer Menge, zum Theil von den ersten Theologen, ins Deutsche übertragen worden sind und wesentlich mit gewirkt haben zur praktisch sich vollziehenden Union der Gemüther, gleichwie umgekehrt das Kirchenlied der Lutheraner in die reformirte Kirche deutscher Zunge sich verbreitet hat.

9. Moses Amyraldus.

Die historische oder föderale Methode.

Der berühmte Theologe von Saumur, Moses Amyraut, geb. 1596, gest. 1664, ist eine fast zu große Erscheinung gewesen in der Entwickelung der reformirten Ethik, so daß seine Leistung von den Zeitgenossen nicht hinlänglich gewürdigt worden ist und den Einfluß auf die spätere Litteratur nicht gefunden hat, welchen sie verdient. Es fehlt wohl überhaupt noch an einer genügenden Darstellung dieses Theologen und der ganzen damaligen Schule von Saumur; wenigstens hat Bayle in seinem Artikel Amyraut diese Aufgabe nicht lösen können. Stäudlin (S. 404.) stellt diesen Ethiker sehr hoch und gibt eine Uebersicht derselben, an welche de Wette sich gehalten hat. La morale chrestienne à Mr. de Villarnoue par Moÿse Amyraut, à Saumur, 6 T. 1652—1660, wäre, da sie sehr selten geworden ist, einer allfällig zusammengedrängten Herausgabe wohl würdig und hätte eine Uebersetzung noch mehr verdient als la Placette und Pictet. Damals aber zeigte sich bei den Lutheranern das Verlangen nach reformirter Ethik noch nicht, bei den Reformirten selbst aber wurde

Amyraut's, wie seines Lehrers Camero, dem auch Forbesius folgte, Orthodoxie etwas verdächtig wegen des sogenannten hypothetischen Universalismus, der aber bei näherer Untersuchung auf eine unbedeutende formale Abweichung von der calvinischen Lehrweise sich reduciren dürfte, wie ja Amyraut immer behauptet hat, die calvinische Lehre zu theilen. Mehr noch als diese, von den Synoden nie als häretisch erfundene dogmatische Besonderheit möchte Amyraut's Auftreten für den passiven Gehorsam die zur Selbsthülfe geneigten Zeitgenossen geärgert haben.

Keckermann's Trennung von Frömmigkeit und Moral, Waláus' comparative Vergleichung der humanistischen und christlichen Ethik und Amesius' puritanische Zurückweisung der erstern genügen für Amyraut nicht. Er will diese Gegensätze vermitteln und aufheben; es sey ja ein Mangel der aristotelischen Ethik, daß ihre Theologie nicht moralisch und ihre Moral nicht religiös ist. Das Außer- und Vorchristliche faßt er mit dem Christlichen so zusammen, daß er theils die reiche Belesenheit in den Alten auf freie Weise überall benutzt und es in die höhere Vollendung der christlichen Anschauung aufhebt, theils dadurch, daß er, die Verschiedenheit der Zeitalter wohl beachtend, die historische oder föderale Methode zum Grunde legt, während es sonst üblich war, die lange Reihe der biblischen Bücher wie ein gleichzeitig gegebenes Gesetzbuch, dessen Extract der Dekalogus sey, zu benutzen.

Das Werk ist nicht in schulmäßiger Form geschrieben, wie die Zueignung an den adeligen Freund, welcher kein Theologe war, es schon andeutet; es ist in den Mußestunden lebendig entworfen, in schönem Stil, eine so belehrende als angenehme Lectüre; die Alten führt er an aus dem Gedächtniß, nicht in nachgeschlagenen Citaten. Eine Uebersicht gibt er uns selbst im Eingang und als Rückblick am Schlusse über das ganze Werk, welches er in den Mußestunden während mehrerer Jahre nach und nach geschrieben habe, oft

kaum Zeit erübrigend, aber immer gerne aus abgenöthigt polemisch-dogmatischen Arbeiten zu diesem Werke zurückkehrend. I. S. 11: „Ich beabsichtige im ersten Theile zu zeigen, welche Anweisungen die Natur selbst den Menschen ursprünglich gegeben, um dieselben zur Frömmigkeit und Tugend zu führen, bevor irgend ein Staat oder Gesetzgeber (irgend etwas Positives) vorhanden war. Denn wie der Unterschied von Wahrheit und Lüge nicht in der bloßen Einbildung, sondern in der Natur der Dinge selbst begründet ist, ebenso hat die Natur selbst, nicht bloße Angewöhnung oder gesetzgeberische Klugheit, den Gegensatz von Tugend und Laster gesetzt." 12: „Ich muß also zuerst untersuchen, welche Vorschriften die Natur selbst dem Menschen gegeben, und zwar im unversehrten Stande seiner Schöpfung." Dieses Zurückgehen hinter alles positive Recht und positive Sitte ist somit ein Aufsuchen der natürlichen, somit allgemeinen ethischen Grundbegriffe. — „Da aber der Mensch von jener Reinheit abgefallen ist in den verderbten Zustand und in Folge hievon ihm Gebiete eröffnet wurden, welche er vorher nicht kannte, so wie gesellige Verbindungen, wie sie im Urstand nicht waren, so will ich im zweiten Theil diese Veränderungen betrachten; (13.) denn die neuern Verhältnisse legen uns Verpflichtungen auf, welche ohne sie nicht da waren. — Drittens sieht Jedermann den Unterschied, welchen Gott in der Erziehung der Menschheit gemacht hat zwischen Völkern, welchen er nichts vor Augen stellte als nur dieses Universum, und hingegen dem Volke, welches er aus Abraham's Nachkommen sich erwählte, um demselben seinen Willen genauer kund zu geben." 14: „In Folge dieser besondern Vorzüge mußten sie, die Israeliten, zu den Anweisungen der Natur auch noch die besondern Verpflichtungen hinzunehmen, welche diese göttliche Erziehung ihnen auferlegte. Sind wir nun freilich von vielen jener Gesetze befreit, so bleiben doch auch solche übrig, die uns mit Israel gemein sind. Ich muß also untersuchen,

welches das Maß der Offenbarungen gewesen ist, die Israel vor den Heiden voraus hatte, somit welches die Natur der Frömmigkeit und Heiligkeit, durch die es die Heiden übertreffen sollte." — S. 15: „Wir endlich, über dem, daß wir Menschen sind, und Sünder von Adam her, und ein guter Theil der für Israel gegebenen Vorzüge auch für uns fortbesteht, sind noch Christen; daher wäre meine Moral nicht wahrhaft die christliche, wenn ich nicht auch zeigen würde, was dieser Zustand besonders habe und wozu er verbindlich mache. Ist doch Alles, was den Menschen zur Sittlichkeit zieht, für uns schöner und heller geworden, so daß die christliche Moral die ganze dem Menschen hienieden erreichbare Vollkommenheit darstellt, die früheren Abschnitte hingegen die Anfänge und Fortschritte zu dieser Vollendung. Darum nenne ich das Ganze die christliche Moral, da sie ohne jene Vorstufen nicht zu Stande kommen könnte." Vorhergeschickt wird, wie bei Danäus, eine anthropologisch-psychologische Grundlegung. —

Wir sehen hiermit eine Methode eingeschlagen, welche in etwas unfreierer Weise auch die reformirte Dogmatik bestimmt hat und dort als die föderalistische Methode bei den Coccejanern sich fixirte. — Die der innern Organisation der christlichen Ethik so hinderliche Vertheilung des Stoffes in die zehn Gebote wird ganz verlassen, die christliche Ethik wird als die für die durchgebildete Menschheit überhaupt bestimmte aufgefaßt, daher als von Anfang der Welt an sich entwickelnd und fortschreitend. De Wette urtheilt, daß kein anderer protestantischer Sittenlehrer sich zu einem so freien wissenschaftlichen Standpuncte erhoben habe, wie Amyraut.

Aus der anthropologischen Einleitung geben wir beispielsweise Einiges im Auszug. S. 18: „Die in den Schulen die Moral behandeln, pflegen, dem Aristoteles in der an seinen Sohn Nikomachus gerichteten Ethik folgend, mit Betrachtung der Glückseligkeit zu beginnen, als des letzten Zweckes der menschlichen Handlungen. Dieses nämlich sey die für

praktiſche Disciplinen ſich eignende Methode, die analytiſche, während in den beſchaulichen, welche mit der Erkenntniß des Gegenſtandes ſich begnügen, der umgekehrte Weg eingeſchlagen und von den einfachſten Principien aus, z. B. in der Geometrie von der Linie zur Fläche und zum Körper, fortgeſchritten wird, ſynthetiſche Methode." 19: „Vorher aber muß ich Einiges über die Natur des Menſchen und ſeine Kräfte vorausſchicken, als eine Art Einleitung in die Moral."

„Daß der Menſch das Seyn mit allen Dingen gemein hat, das vegetative Leben mit den Pflanzen, das animaliſche mit den Thieren, ſoll mich hier nicht beſchäftigen, ich handle ja nicht von denjenigen Kräften der Seele, durch welche die Ernährung, das Wachsthum und die Erzeugung vor ſich geht. Alles, was die Phyſik angeht, laſſe ich hier bei Seite und ſetze, ſo viel davon für die Moral zu wiſſen nöthig iſt, als allbekannt voraus. — Unter den Vermögen, welche wir mit den Thieren gemein haben, iſt das ſinnliche Begehrungsvermögen (appetit sensitif) faſt das einzige, welches hier in Betracht kömmt, da ein guter Theil der Moral von deſſen Beherrſchung handelt." 21: „Da es aber auf zwei Kräfte Bezug hat, auf die Einbildungskraft und auf den Verſtand, welcher daſſelbe regieren ſoll, ſo will ich davon handeln, wo weiter unten von der Macht der Vernunft über die ſinnlichen Begierden zu reden iſt. — Hier betrachte ich den Menſchen als begabt mit Intelligenz und Vernunft, die ihn weit über die Thiere erheben, (23.) ſo daß nur er Gott erkennt und den Unterſchied von Tugend und Laſter. Scheinen auch die Thiere ſich etwa in ihren Begierden zu beſchränken, ſo geſchieht es aus Ermüdung oder Sattheit oder Furcht u. ſ. w., nicht aus edler Ueberlegung. — Der Menſch hat zweierlei Seelenkräfte; die einen ſind an ſich theilhabend an der Vernunft, die andern nicht." 24. „Auf die erſtere Seite gehören der Verſtand (entendement) und der Wille, welcher, da er nicht ſelbſt überlegt, ſondern von der Intelligenz abhängt, das vernünftige Begehrungsvermögen heißt

(appetit raisonnable). Verstand und Wille sind unzertrennlich; nicht nur ist der Wille in seinen Verrichtungen abhängig von den Erkenntnissen des Verstandes, sondern er hat gewissermaßen sein Seyn erst von jenem her, und umgekehrt gibt es kein Verstehen, das nicht von einer Willensbewegung begleitet wäre, weil die Gegenstände des Erkennens, je nachdem sie der Liebe oder Verabscheuung würdig erscheinen, ein Begehren oder Verschmähen hervorrufen, so wie es kein Licht gibt, das nicht von etwelcher Wärme begleitet wäre." 25: „Darum haben große Philosophen sogar bezweifelt, ob Erkennen und Wollen zwei Seelenkräfte seyen oder nur Eine Kraft in verschiedener Aeußerungsart gemäß dem Gegenstande, auf welchen hin sie sich bezieht, ungefähr wie dieselbe Hand das Kalte und Warme fühlt und es ergreift oder fortstößt." 26: „Es ist aber eben ein anderes Vermögen, welches tastend fühlt, und ein anderes, welches ergreift oder fortstößt, obgleich dasselbe Subject beides verrichtet. Eine Seele urtheilt durchs Erkennen und begehrt durch das Wollen. Scheint es doch, Gott und die Natur zeigen gerade darin ihren Reichthum, daß, während wir Menschen Ein Werkzeug zu verschiedenem Gebrauche verwenden, wie Aristoteles sagt, das Schwert zum Krieg und zum Opfern, die Natur hingegen für jede Function ein besonderes Organ hat, auf daß die verschiedenen Verrichtungen einander nicht stören. So besonders in der Organisation der Thiere, denn, obwohl ohne Vernunft und Willen, empfangen sie in der Einbildungskraft die Bilder der Dinge, welche der Wahrnehmung ihrer Sinne vorgehalten sind, und durchs sinnliche Begehrungsvermögen, als durch eine andere Kraft, nähern sie sich den Dingen oder entfernen sich. — Ist der Wille nun ein vernünftiges Begehren, so muß er durch die Erkenntniß bewegt werden; diese aber kann auf das Begehren wirken nur ihrer Natur gemäß, d. h. durch Vorhaltung der Gründe, welche, in den Dingen selbst enthalten, sie als gut oder böse dem Urtheil darstellen und sie suchen oder meiden machen."

30: „Geheimnißvoll freilich iſt die Art, wie die Einbildungskraft im Thier auf das ſinnliche Begehren und die Erkenntniß im Menſchen auf den Willen wirkt; für die Moral aber iſt es gleichgültig, ob ſie zwei Vermögen ſeyen oder nur Eins; immer iſt der Wille ein Ergreifen deſſen, was wir als gut, ein Verwerfen deſſen, was wir als ſchlecht erfinden." —

Dieß mag genügen, die anſprechende, klare Darſtellung aufzuzeigen. Mit Amyraut ſchließen wir die erſte Periode für die Entwickelungsgeſchichte des reformirten Moralſyſtems.

10. Die Philoſophie des Petrus Ramus.

Unterſuchung ihres Einfluſſes auf die reformirte Ethik.

Es hat ſich ergeben, daß von Zwingli bis Amyraut alle Stadien und Momente, durch welche die Moral hindurchgehen mußte, repräſentirt ſind. In Zwingli werden für das praktiſche Reformiren die Grundſätze der proteſtantiſchen Moral im reformirten Typus geltend gemacht, Humanismus und Chriſtenthum in unmittelbarem Zuſammenſeyn, wahre Freiheit, auf göttliche Determination gegründet, Zurückgehen auf das abſolute Subject, um deſto energiſcher das Leben in Staat, Kirche, Haus und Geſelligkeit umzugeſtalten. Calvin ſehen wir den überſichtlichen Entwurf der chriſtlichen Moral bei der Lehre von der Wiedergeburt einſchalten, mit der Andeutung, daß deſſen Ausführung ein großes Werk für ſich wäre. Danäus führt dieſes Werk aus in unmittelbarem Aufnehmen des humaniſtiſch Ethiſchen zum chriſtlichen, als dem erſt wahrhaften Ethiſchen. In Keckermann ſehen wir die Beſorgniß, daß durch eine apart und poſitiv chriſtliche, das Humaniſtiſche nur dienend und als Vorarbeit in ſich zulaſſende Ethik die Idee der philoſophiſchen beeinträchtigt werden könnte, darum die Ethik der Philoſophie vindicirt, mit freilich nur relativem Werthe, wobei nicht unterſucht wird, ob die chriſtliche Lehre nicht doch auch in Dogmatik und Ethik zerfallen müſſe. Beides

wird von Amesius und Polanus näher untersucht, indem jener die Ethik als vollkommene, somit für Christen als christliche zurückfordert und darum wie Polanus die christliche Lehre selbst in Glaubens- und Sittenlehre zerlegt, so zwar, daß Amesius eine ausschließende Stellung gegen die philosophische Ethik einnimmt, Polanus aber sie immer noch als etwas Berechtigtes voraussetzen kann. Waláus, die nicht recht erreichte Vermittelung zugestehend, hilft sich mit einer eklektisch-comparativen Ethik, was mehr nur Vorarbeit seyn kann. De Loque eröffnet die populare Ethik für Gebildete überhaupt. Alle diese Entwickelungen fallen der Zeit nach vor die Arbeit des Calixtus, so daß für eine Vergleichung mit analogen Arbeiten lutherischer Theologen nichts gegeben ist, als was von Pelt ans Licht gezogen wurde, das Werk des schleswigschen Generalsuperintendenten Paul von Eitzen. Amyrald endlich faßt gleichsam alle dagewesenen Momente zusammen, schreibt für die Wissenschaft und für höher Gebildete überhaupt, faßt das Christliche als das durch die Vorstufen des begriffsmäßig Natürlichen, des empirisch corrumpirt Menschlichen bei den Heiden, des pädagogisch Theokratischen bei den Juden vorbereitete durchgebildet Ethische auf, und durchbricht die hemmende Eintheilung nach dem Dekalogus.

Eines ist noch übrig, die Nachweisung, daß dieser großartige Entwickelungsgang der Ethik in der protestantischen Kirche selbständig, von keiner Zeitphilosophie irgend wesentlich bestimmt, sich durchgearbeitet hat. In dieser ganzen Periode ist keine Philosophie, welche auf die Ethik der Theologen schon hätte Einfluß üben können, aufgetreten, als die von Petrus Ramus (de la Ramée), geb. 1515 in der Picardie, ermordet bei der pariser Bluthochzeit 1572, dessen Philosophie allerdings auf mehrere reformirte Theologen eingewirkt hat. Auf einer Reise durch Zürich (1568) wurde Ramus sehr gefeiert von Bullinger, Josua Simler, Gualter, Ludwig Lavater, in Heidelberg, wo er am reformirten Gottesdienst

und Abendmahl theilgenommen, vom Pfalzgrafen und den Theologen. Bern war ihm ſo günſtig, daß es ſeine und die lauſanner Profeſſoren anwies, ſich der Logik des Ramus zu bedienen a).

Dieſe Sympathien fühlte man für Ramus, weil er, wie Ludw. Vives, geb. zu Valencia 1492, geſt. 1540, Freund des Erasmus, und wie Ramus Freund und Biograph Audomar Talâus, die heftigſte Bekämpfung des Scholaſticismus und des ſcholaſtiſch mißbrauchten Ariſtoteles ſelbſt repräſentirte; eine ſehr begreifliche Richtung. Die hergebrachte Theologie gründlich verabſcheuend, wollte man durchaus Alles, was in ihr mitgewirkt hatte, beſeitigen, ſomit auch den Ariſtoteles, welchen dieſe heftigen Leute nicht von dem ſcholaſtiſch mißbrauchten zu unterſcheiden wußten. Es laſſen ſich zwei Richtungen dießfalls nachweiſen, theils eine mehr praktiſche, einfachere Theologie, theils eine wiſſenſchaftlich ſorgfältigere, den gereinigten Ariſtoteles mit benutzende. In der erſtern Linie ſteht Luther, die Myſtiker, die Föderaliſten, die Verſuche ſelbſtändiger neuer Philoſophie, Ramus, Baco, Carteſius; in der letztern Melanchthon, Beza, Keckermann, Martini, die mehr ſcholaſtiſchen Theologen. Hören wir, bevor wir Ramus ſelbſt nachſehen, das beachtenswerthe Urtheil Keckermann's, um den Einfluß des Ramus auf die reformirten Theologen zu verſtehen.

Keckermann in den Op. l. abgedruckten praecognitis II. logicis bedauert, daß des Ramus philosophandi ratio in den meiſten Provinzen Deutſchlands, in England und Schottland Eingang gefunden, während doch ihr Ruf in Italien, Spanien und Frankreich ganz unbedeutend ſey und Beza b), Urſinus, Paräus, dieſe gefeierten Theologen,

a) Rami vita a Theophilo Banosio, Francof. 1576.

b) Beza bekämpfte auf einer Synode in Frankreich die Bemühungen des Ramus, ſtatt der Conſiſtorien eine rein demokratiſche Kirchenverfaſſung einzuführen, 1572 in Nimes, und nennt ihn pseudodialecticus.

wider die Philoſophie des Ramus ſich erklärt hätten. Während die Ramiſten in Heſſen bevorzugt wurden, hinderte Scaliger ihre Verbreitung in Holland, wie Mareſius bezeugt in der praefatio indiculi praecipuarum controversiarum theologicarum adversus Wittichium (den Carteſianer). — Keckermann ſagt a. a. O. S. 113 f., „des Ramus Berühmtheit ſey verknüpft mit der Verdrängung der berühmteſten Sterblichen, wie ſeine Briefe, Reden und animadversiones in Aristotelem bewieſen, die er 1543 herausgegeben und die zu Baſel 1575 wieder gedruckt worden ſeyen. Indeß wäre er nicht der Erſte geweſen, welcher den Ariſtoteles angriff und ihm ſogar das Heidenthum vorwarf, das er doch nie gebilligt. So viel er ſehe, erhebe Ramus drei Hauptanklagen: 1) daß Ariſtoteles keine Methode habe, 2) viel Ueberflüſſiges und Tautologiſches gebe und 3) meiſt Falſches. Zu dieſem Urtheil hätte Ramus nicht kommen können, wenn er des Ariſtoteles Schriften, ſtatt aus den Erklärungen der Scholaſtiker und Sorboniſten, aus ſeiner eigenen Abſicht und dem ganzen Organismus der peripatetiſchen Philoſophie zu verſtehen geſucht hätte. Aber was die gerechteſte Indignation gegen die Scholaſtiker ſage, habe Ramus aufs ungerechteſte wider Ariſtoteles ausgelaſſen. Ob dieſer daran ſchuld ſey, daß ſeine Schriften vielfach entſtellt auf uns gekommen ſind, oder ob er nicht das Recht gehabt, Stil, Geſchmack und Methode nach Art ſeines Zeitalters zu handhaben? Die Philoſophie des Ramus überſchätze ſich ſelbſt und genüge den höhern Anforderungen der Wiſſenſchaft nicht; er vermenge die Metaphyſik und Logik, es fehlen ihr Grundprincipien, die Unterſcheidung des Allgemeinen und Beſondern, ja vom Seyn überhaupt, von dem, was aller Dinge Einheit bilde, werde gar nicht gehandelt, eben ſo wenig das rein begriffliche Erkennen vom empiriſch-ſenſuellen unterſchieden; Alles werde in einer und derſelben Methode des Syllogismus behandelt." 126: „Bei alldem habe Ramus doch auch ſeine Verdienſte, die unerſchütterliche Bekämpfung

der ſcholaſtiſchen, zu ſeiner Zeit in Paris lehrenden Pſeudo-peripatetiker; ſeine philoſophiſche Häreſie habe Veranlaſſung gegeben, die ariſtoteliſche Philoſophie genuiner darzuſtellen; er habe das Studium der Eloquenz gefördert, endlich auf einfache, lucide Methode gedrungen, ohne aber hiefür ſo viel zu leiſten wie Vives," was durch beider Vergleichung nachgewieſen wird.

Ohne Zweifel wird Jedermann zuſtimmen, daß Ramus durch ſeine allerdings einfache Dialektik, welche zuerſt eine Topik und Inventionslehre, dann die Dispoſition, dann die Uebung abhandelt, den Ariſtoteles nicht erſetzen kann. Indem Keckermann die Bearbeiter der Logik ſeit Ramus aufzählt, eine Logik z. B. von Hospinianus 1557, Hyperius Topik 1565, die Logik des Urſinus 1586, eine ausgezeichnete Erläuterung des ariſtoteliſchen Organon, die Logik des David Paräus 1589, die des ausgezeichnetſten unter den marburger Theologen, Goclenius 1591—1598, des Polanus 1593, und des Clemens Timplerus, ſeines Collegen in Heidelberg, bemerkt er einzig von Polanus, daß er als Anhänger des Ramus geſchrieben, jedoch auch den Ariſtoteles mit benutzt habe. Da nun Polanus gerade als Urheber der Zertheilung des chriſtlichen Lehrganzen in de fide et de bonis operibus genannt worden iſt, ſo könnte in Frage kommen, ob dieſes von Ramus entlehnt geweſen. Ameſius hat gleichzeitig ebenfalls de fide et observantia eingetheilt und Spätere, wie Pet. Maſtricht, ſich hiefür auf den letztern berufen; Polanus ſelbſt verweiſt für dieſe Methode auf Bibliſches, Kirchenväter, Beza, Danäus und den heidelberger Katechismus, ſomit zum Theil auf Gegner des Ramus; dennoch mögen Ameſius und Polanus durch ihn zu dieſer Methode veranlaßt worden ſeyn, da auch beider Ausführung des theologiſchen Syſtems vielfach an ihn erinnert.

Wir müſſen indeß dieſen Philoſophen ſelbſt nachſehen, wenigſtens ſo weit er ſelbſt auf die chriſtliche Theologie

Einfluß gesucht hat. Der Widerwille gegen die Subtilitäten der Schule und gegen den von ihr behandelten Aristoteles selbst führte auf den Versuch einer populärern Weise des Philosophirens. Die Dialektik, nur als ars bene dicendi gefaßt, sollte Logik und Rhetorik verbinden [a]). Da dieses oben schon von Keckermann beurtheilt ist, so interessirt uns nun eine andere Schrift, Petri Rami commentariorum de religione christiana libri 4. Francof. 1576.

„Die Theologie ist ihm S. 6. doctrina bene vivendi, i. e. deo, bonorum omnium fonti, congruenter, was die Ethik der alten Philosophie nicht erreicht habe. — 1. Am wenigsten unter allen Wissenschaften dürfe die Theologie scrupulosa scholasticis quaestionibus aut spinosa, sie am meisten müsse popularis seyn und dabei splendida et illustris, weil sie so mannichfaltigen Inhalt habe und aus jedem genus orationis bestehe, aus divinis oraculis, propheticis responsis, poeticis carminibus et psalmis, historicis exemplis; 2. daher denn wirklich den ausgezeichnetsten Kirchenvätern in sacris studiis elegantior et urbanior philosophia gefallen habe zur empfehlenden Darstellung des aus dem alten und neuen Testament abzuleitenden Stoffes. Die Scholastiker hingegen, dieser edeln Kunst unkundig, hätten ihre monstrosen Meinungen ausgeheckt. Endlich aber sey es Zeit, das alte Licht wieder zurückzurufen. 3. Wichtig besonders sey eine klare, einleuchtende Eintheilung und Methode; aber so viele Theologen, so viele Methoden seyen da gewesen, und jeder habe hierin seine individuelle Meinung für berechtigt gehalten, statt einzusehen, daß wie der Syllogismus, so die Methode in einer bestimmten, auf allgemeinen Gesetzen ruhenden Disposition bestehe. Diesen Irrthum der Willkür habe er in seiner Logik widerlegt."

---

a) Petri Rami Veromandui institutionum dialecticarum libri 3, ad Carolum Lotharingum cardinalem Guisianum, postrema ed. Parisiis 1550.

„Der rechte methodiſche Theologe werde der ſeyn, welcher, den geſetzmäßigen Weg der Methode gehend, die doctrina der disciplina vorangehen laſſe und in der doctrina 1) de fide, 2) de fidei actionibus in lege, precatione, sacramentis handle, und alsdann die disciplina, d. h. die doctrinae praxis et politia, erkläre. Wer dieſe Methode zuerſt aufſtelle, der erſt beleuchte recht alle Theile der Theologie. 4. Daher möge es ihm, der ſonſt mit anderen Studien beſchäftigt ſey, aber die vornehmſten Theologen über die Controverspuncte erforſcht habe, vergönnt ſeyn, als Beiſpiel jener wahren Methode die Hauptzüge der chriſtlichen Lehre zu entwerfen. — Vor Allem müſſe man wünſchen, daß die Bibel in die Landesſprache überſetzt ſey, was nur auf öffentliche Koſten der Machthaber und Staaten, unmöglich von wenigen Arbeitern ausgeführt werden könne (!), ſo wie Ptolemäus für immer ſich Ruhm erworben durch die Veranſtaltung der Septuaginta. 5. Zweitens wünſche er einen elenchus locupletissimus, in welchem alle wichtigen und unwichtigen Vorſchriften, Beiſpiele oder andere Gegenſtände der ganzen heil. Schrift, nicht zwar in alphabetiſcher, aber in methodiſcher Ordnung auf die einzelnen Lehrſtücke vertheilt und ſo der ungeheuere Wald von Materien brevibus compendiariisque numerorum notis zuſammengefaßt wäre.“ —

Es iſt merkwürdig, wie dieſer Erz-Antiſcholaſtiker die Grundlagen, aus denen alles ſcholaſtiſche Unweſen entſtanden iſt, wieder herbeiwünſcht, eine mit öffentlicher Autorität aufgeſtellte Bibelüberſetzung, die den Urtext verdrängt hätte, — ſodann ein theologiſches Reallexikon „nach Art der Verbalconcordanzen“, wie es in den Sentenzbüchern war angeſtrebt worden, wodurch aller wahren Theologie ein Ende gemacht und der Dilettantismus zur Herrſchaft gebracht würde, falls er nicht glücklich durch eine neue ſubtile Scholaſtik verdrängt würde! Ramus verwechſelt, was ihm als

theologiſchen Laien Bedürfniß wäre, mit den Bedürfniſſen der Theologie.

S. 7: „Die Theologie als geoffenbarte Lehre von Gott ſey in beiden Teſtamenten zuſammengefaßt, welche Eine regula pietatis haben, die Vergebung der Sünde durch Chriſtus, im A. T. verheißen, im N. T. gegeben." 8: „Beide ſeyen nur graduell verſchieden, ſubſtanziell Ein Ganzes, enthaltend die Regel zur Leitung des glückſeligen Lebens." — 10: „Die Theologie beſtehe fide in deum et fidei actionibus. Die menſchliche Philoſophie beſtehe in Betrachtung der Weisheit und in Ausübung der fortitudo, temperantia et iustitia, welche erſt von der Theologie vollendet werden durch den Glauben." — Der Glaube wird nun nach dem apoſtoliſchen Symbolum abgehandelt. Alsdann folgt das zweite Buch de lege. „Im erſten ſey de fide, summa beatae vitae contemplatione et sapientia die Rede geweſen, im zweiten nun de actionibus fidei totaque hominis erga deum observantia zu handeln." 100: „Wie Gott die actio fidei haben wolle, ſage er uns ſelbſt, ſie beſtehe in obedientia legis, in precatione et sacramentis. Das Erſte, das Geſetz, ſey im Dekalogus zuſammengefaßt", nach welchem der Abſchnitt nun behandelt wird. — Das dritte Buch de precatione. 203: „Atque haec est privatae fidei actio in obedientia legis, cuius offensae ac violatae medicina quaedam in precatione sequitur. Denn das Geſetz ſey ſtreng und ſeine Forderung gehe über unſere verderbten Kräfte hinaus. Daher ſey die Heiligung des Gebetes nöthig ad creditorem propitiandum (nicht ſehr evangeliſch!). Precatio est actio fidei, qua ad cultum legis praestandum et sanctae vitae necessaria adiumenta consequendum misericordiam dei imploramus." Es wird nun nach dem Unſer Vater abgehandelt. Das vierte Buch de sacramento. 257: „Sacramentum est publica fidei actio sensili signo solemnique ritu

ecclesiae suae a deo ad Christi mortem commemorandum eiusque fructum participandum institutum." 264: „Est militiae christianae signum et arrhabo stipendii, gratiae signum et tessera professionis. Es gibt nur zwei, Taufe und Abendmahl." 284: „Coena est sacramentum, quo actis deo gratiis pane et vino utimur ad profitendum nos Christi corpore crucifixo sanguineque fuso in aeternam vitam sustentari." 313: „Christus beneficium suae mortis per fidem nobis communicat in coena; interim corpore est in coelo, spiritu animas nostras vegetat et vivificat, interim re ipsa supra coelos sedet ad dextram patris. Die corporalis praesentia sey ein commentum, die Einsetzungsworte tropisch, wie bei der Taufe, (317.) peccati corpus exuere, Christo una crucifigi. Die Messe sey zu verwerfen." —

Diese Uebersicht zeigt, daß Ramus allerdings übertriebene Vorstellungen von seiner Methode hatte, welche so ziemlich die einfache Methode vieler Katechismen gewesen ist. Wie der Dekalogus die christliche Pflichtenlehre, so wird das Apostolicum die Glaubenslehre in ihrer Entfaltung von innen heraus nur hindern, da beide Formeln auf wissenschaftliche Eintheilung gar keinen Anspruch machen. Wohl aber mögen Polanus und Amesius, zwar im Bewußtseyn, daß sie einer von Alters her üblichen und in der Natur der Sache liegenden Eintheilung folgen, von Ramus angeregt worden seyn, wenn sie die christliche Doctrin in den Abschnitt de fide et de fidei observantia eintheilen, so daß Ramus Einfluß auf die üblich gewordene Unterscheidung von Dogmatik und Moral gehabt hat. Dieß ist aber so wenig ein Einfluß von außen her auf die Theologie gewesen, daß Polanus mit den Alten auch einige Gegner des Ramus für diese Eintheilung anführt, welche ja nichts Anderes ist, als das Analoge zur Unterscheidung der theoretischen und praktischen Philosophie. Immerhin war der

Versuch einer selbsterzeugten, einfacheren Philosophie beachtenswerth, und die Sympathien der Zeit konnten sich auf doppeltem Wege befriedigen, entweder indem man sich an diesen Versuch anschloß, der nur die gewöhnlichen Vorstellungen ordnete, oder indem man den Aristoteles und Plato vorzog, aber gegen deren scholastische Entstellung protestirte, wie Keckermann. Wie Ramus, so haben Baco, geb. 1561, Campanella, geb. 1568, gestrebt, eine Philosophie auf Natur und Erfahrung selbständig aufzustellen, und Grotius, geb. 1583, sein Natur- und Völkerrecht versucht. Durchgreifend hat aber erst Cartesius gewirkt und namentlich die reformirte Theologie bedeutend bestimmt. Von Ramus gilt wohl Scaliger's Urtheil: magnus fuit vir, sed magni nimis fit. Die Frage über das Entstehen der Sünde im Verhältniß zur göttlichen Vorsehung z. B. behandelt er ganz unphilosophisch und nur popular; auch seine mathematischen Leistungen haben nichts Entscheidendes gewirkt.

2.

Thomas Venatorius

und

die ersten Anfänge der protestantischen Ethik im Zusammenhange mit der Entwickelung der Rechtfertigungslehre.

Von

D. J. C. E. Schwarz in Jena.

Mit gutem Grunde ist neuerlich in den Studd. u. Kritt. (Jahrg. 1848. 2. Heft. S. 271 ff.) von Pelt darauf aufmerksam gemacht, daß die gewöhnliche Annahme, Calixt erst habe in der lutherischen Kirche die Moral als eigne Wissenschaft neben die Dogmatik gestellt und selbständig behandelt, eine Beschränkung erleide, und an Paul v. Eitzen's Ethik (Wittenberg 1571 f.) ausführlich nachgewiesen worden, wie es hier bereits im sechzehnten Jahrhundert Versuche zu einer solchen Behandlung gab. Dennoch meint Pelt (a. a. O. S. 312., vgl. S. 273.), daß, wer die eigenthümliche Weise der protestantischen Ethik in jener Zeit kennen lernen wolle, sich immer noch mehr an die Artikel vom freien Willen, vom Gesetz, der Sünde, dem Glauben und der Rechtfertigung in den Locis theologicis und Institutionibus theologiae christianae werden halten müssen. Denn da es bei der Reformation vor Allem darauf angekommen sey, die Gerechtigkeit des Menschen allein auf Christi Verdienst zu gründen, so sey es begreiflich, wie, ungeachtet dadurch, besonders durch das sola fide eine Umwandlung der Sittenlehre

in ihrem innersten Grunde vorbereitet werden mußte, dieselbe doch erst allmählich zur Entwickelung, noch später zum klaren Bewußtseyn habe kommen können. So richtig nun auch diese Bemerkung in mehrfacher Beziehung ist, so möchte sie doch einer genaueren Bestimmung bedürfen. Gerade die fides und zwar auch die sola fides war ja gleich beim Beginn der Kirchenverbesserung etwas so Großes, Reiches, viel Umfassendes, das protestantische Princip der Gerechtigkeit aus ihr schlug für Alle, die es mit einiger Innigkeit und Selbständigkeit ergriffen, mit solcher Gewalt in das tiefste Wesen des Geistes ein und gestaltete ihre ganze bisherige Welt- und Lebensanschauung so durchaus um, daß es eher auffallend erscheinen müßte, hätten sie nicht den Versuch machen sollen, sich desselben mit den ihnen zu Gebote stehenden wissenschaftlichen Mitteln nach seinen weitern Consequenzen auch für das sittliche Daseyn, mithin für die Sittenlehre bewußt zu werden. Allerdings aber werden dergleichen Versuche zunächst auf jener Seite zu erwarten seyn, wo das subjective Element in der Auffassung des reformatorischen Princips überwiegt, weniger da, wo dasselbe gegen die objective Auffassung zurücktritt, welche sich in der Satisfactions- und Imputationslehre concentrirt. Hier fragte man mehr, was Gott für die Menschheit gethan habe und fortwährend thue, um das rechte Verhältniß zwischen sich und ihr wieder herzustellen und zu erhalten; man hielt also mehr den eigentlich theologischen Standpunct fest. Dort befand man sich mehr auf dem anthropologischen und suchte sich darüber klar zu werden, wie der Gläubige die Gnade Gottes in Christus zu ergreifen, an ihn sich hinzugeben, die große That der Versöhnung in sich aufzunehmen habe, um von dem so in ihm entstandenen neuen Lebensprincipe sein ganzes Daseyn durchdringen zu lassen.

Daß bei Luther im Ganzen und Großen beide Seiten zu ihrem Rechte kamen und von seinem gewaltigen Geist ziemlich gleichmäßig verarbeitet wurden, ist nicht zu verken-

nen, ungeachtet er es weder zu einer wiſſenſchaftlich in ſich abgeſchloſſenen Dogmatik, noch zu einer Ethik brachte. Melanchthon neigt ſich mehr der ſubjectiven Auffaſſung zu, wie ſich unter Anderm ſchon daraus ergibt, daß er auch in den ſpätern Ausgaben ſeiner Loci die Lehre von der Satisfaction nie zum Gegenſtand eines eigenen locus gemacht, nicht einmal ausdrücklich hervorgehoben, vielmehr alles darauf ſich Beziehende unter der Lehre vom rechtfertigenden Glauben begriffen hat a). Weit entſchiedener aber machte ſich jene Auffaſſung geltend in der Richtung, welche beſonders Oſiander vertrat, lange ehe er, unbefriedigt durch die zunehmende Einſeitigkeit der lutheriſchen Theologen, welche die Rechtfertigung je länger je mehr negativ auffaßten und auf die bloße Sündenvergebung in der Zurechnung des Verdienſtes Chriſti beſchränkten, mit ihnen in den ſo heftigen und widerwärtigen Streit gerieth. Denn es darf durch die neueſten Unterſuchungen über ihn und ſeinen Lehrbegriff als ausgemacht angenommen werden, daß Oſiander, wenn er auch in dem Streite vergebens den Beweis zu führen ſuchte, er ſey ſich ſeit dreißig Jahren in jedem Puncte ſeiner Rechtfertigungslehre durchweg gleichgeblieben, doch im Weſentlichen ſchon ſeit ſeinem erſten öffentlichen Auftreten dieſelbe Grundanſchauung gehabt und vorgetragen hat. Handelte es ſich ſpäter zwiſchen ihm und ſeinen Gegnern hauptſächlich um die Beſtimmung des Verhältniſſes, in welchem die Satisfaction und Juſtification als die objective und ſubjective Seite des ganzen Proceſſes der Vereinigung zwiſchen dem Menſchen und Gott zu einander ſtehen, und behauptete er, die Gegner blieben an der erſtern haften, ohne ſich auf die letztere hinüberzuwenden b), ſo iſt klar, daß er dieſe Seite von vorn herein mit beſonderer Schärfe accentuirt und

a) Vgl. Baur, die chriſtliche Lehre von der Verſöhnung. Tübingen 1838. S. 289.

b) Baur a. a. O. S. 318.

nach ihren Consequenzen verfolgt hat. In dieser Richtung nun steht neben ihm, wenigstens eine Zeit lang, ein Mann, der wohl verdienen dürfte, der Vergessenheit entzogen zu werden, in welche er, wie es scheint, sehr frühzeitig gerieth. Es ist der nürnberger Prediger Thomas Venatorius. Zuerst durch sein öfteres Vorkommen in Luther's und Melanchthon's Briefen auf ihn aufmerksam geworden, ging ich ihm weiter nach, konnte aber lange seines Hauptbuches nicht habhaft werden, bis mir dasselbe durch einen glücklichen Zufall unter die Hand kam. Sein Gedächtniß zu erneuern, zu zeigen, wie sich hier die ersten Anfänge der protestantischen Ethik finden möchten, und auf den Zusammenhang hinzudeuten, in welchem sie mit der Entwickelung der Rechtfertigungslehre stehen, ist der Zweck der gegenwärtigen Abhandlung.

Th. Venatorius [a]) ist um das Jahr 1488 in Nürnberg geboren. Sein eigentlicher Name soll nicht, wie man nach der Latinisirung vermuthen müßte, Jäger, sondern Gechauf gewesen seyn. Nach Andern war der letztere nur Beiname [b]). Er zeichnete sich frühzeitig besonders in der Mathematik aus, in welcher seit 1504 der auch als Astronom berühmte Joh. Schoner sein Lehrer war, setzte ihr Studium auf mehreren Universitäten fort und edirte noch 1544 aus der pirkheimer'schen Bibliothek zuerst die Werke des Archimedes. Auch machte er sich als geschmackvoller lateinischer Dichter und durch eine 1531 erschienene metrische Uebersetzung von Aristophanes Plutus bekannt und besorgte 1532 die Herausgabe von Pirkheimer's Uebersetzung der Ana-

a) Bei den biographischen Notizen folge ich zunächst Will im Nürnbergischen Gelehrten-Lexikon. Nürnberg 1755 ff. Thl. IV. S. 83 ff.

b) Aber auch wenn es der eigentliche Name war, mochte sich Venatorius zu seiner Uebertragung berechtigt und Gechauf für gleichbedeutend mit Jagauf halten.

basis [a]). Sein Hauptstudium jedoch war die Theologie. Nach vollendeter Universitätszeit trat er in den Dominicanerorden, hielt sich in verschiedenen bayerschen Klöstern auf, wurde aber um 1520 von seinem Gönner und Freunde Wil. Pirkheimer nach seiner Vaterstadt zurückberufen, wo besonders durch dessen Bemühungen die Reformation bereits in vollem Gange war [b]). Venatorius gab sich ihr mit ganzer Seele hin, wurde 1523 zum Prediger am neuen Armenspital berufen und wirkte an dieser Stelle, bis Luther's Freund, Wenzesl. Linck, als der erste vom Rath unmittelbar berufene evangelische Prediger an dieselbe trat [c]). Venatorius blieb entweder sein Gehülfe oder ging an das Krankenspital über, predigte auch fortwährend in der Dominicanerkirche, wurde 1533 Pastor zu St. Jakob und betheiligte sich fortwährend bei allen wichtigeren kirchlichen Verhandlungen in Nürnberg. 1544 wurde er nach Rotenburg a. d. T. verlangt, um die Reformation durchzuführen [d]). Feierlich eingeholt, blieb er in dieser Wirksamkeit ein halbes Jahr, kehrte dann in sein Pfarramt nach Nürnberg zurück und starb am 4. Februar 1551.

Außer mit Pirkheimer war er mit Camerarius, Obsopäus, Eob. Hesse, Albr. Dürer [e]), mit dem auch als geistlicher Liederdichter bekannten Rector Sebald Heyden, besonders aber mit Lazarus Spengler befreundet. Unter den Theologen standen ihm näher Reuch-

---

a) Will a. a. O. III, 193.

b) Vgl. außer den nürnberger Reformationsgeschichten von Zeltner, von der Lith, Riederer u. A. die Historia Norimbergensis diplomatica, Nürnberg 1738, S. 805 ff.

c) Will a. a. O. II, 447.

d) Seckendorf, Hist. Luth. III. §. 117. Add. 3.

e) Er schrieb bei Dürer's Tode eine „Monodia et epitaphia duo." Sie kamen 1528 mit dem Epicedium von Hesse zusammen heraus. Will I, 299.

lin, Luther und Melanchthon; in Nürnberg, außer Linck und später Veit Dietrich, Domin. Schleupner bei St. Sebald und Andr. Osiander. Auf das Verhältniß zu diesem kommen wir unten ausführlich zurück. Mit den beiden letztern überreichte er 1524 den von Osiander verfaßten „Guten Unterricht und getreuen Rathschlag aus h. göttlicher Schrift" u. s. w., welcher für Osiander's Lehre in ihrer früheren Gestalt so wichtig und für die Eruirung derselben von Heberle gründlich ausgebeutet worden ist [a]). Auch war Venatorius unter den Colloquenten auf dem Religionsgespräch im J. 1525, welches der Rath zur Herstellung des gestörten kirchlichen Friedens veranstaltete und wo der Sieg des Evangeliums in Nürnberg entschieden ward [b]). 1526 gab er „Axiomata rerum christianarum" heraus, die mir leider nicht zugänglich gewesen sind. Dagegen liegt mir von ihm aus dem J. 1527 eine bei Will nicht erwähnte Defensio pro baptismo et fide parvulorum adversus Anabaptistas vor, welcher ein Gedicht, Epiphania crucis, angehängt ist. Die defensio, eine Zuschrift an Pirkheimer, ist gegen die von Denck und Hetzer hervorgerufenen, von Münzer genährten und durch seine Verweisung aus Nürnberg noch immer nicht unterdrückten wiedertäuferischen Bestrebungen gerichtet, stimmt im Wesentlichen ganz mit dem überein, was wir darüber schon im „Guten Unterricht und getreuen Rathschlag" finden [c]), und führt das dort Gesagte weiter aus. — „Ein kurtz Underricht den sterbenden

---

a) Studien u. Kritiken 1844. 2. Heft. S. 371 ff. — Vgl. auch C. H. Wilken, Osiander's Leben, Lehre u. Schriften. Erste Abtheil. Stralsund 1844. S. 13. u. 50.

b) Seckendorf I. §. 173. Zus. 1. — Venatorius heißt hier concionator ad Dominicanos, trat aber gegen Schleupner und Osiander in den Hintergrund, welcher letztere eigentlich den Ausschlag gab. — Wilken a. a. O. S. 20 u. 54.

c) Studd. u. Kritt. a. a. O. S. 388 ff. 407 ff. u. Wilken a. a. O. S. 23. u. 56.

Menſchen gantz tröſtlich, geſchriben an Hartung Görell, Diener der Armen zu Nürnberg im Armen-Spital," vom J. 1527 läßt uns in Venatorius den tüchtigen Seelſorger erkennen und wurde von Luther für ſo tröſtlich gehalten, daß er den Tractat 1529 zu Wittenberg mit einer eignen Vorrede herausgab a). Von ähnlicher Tendenz iſt eine „Ermanung zum Creutz in der Zeit der Verfolgung" aus d. J. 1530. Die kleine Schrift aus demſelben Jahre: „Ein kurtze Unterricht von beyden Sacramenten dem Tauff und Nachtmal Chriſti," hat, wenn ſie auch für Venatorius Anſichten in mancher Beziehung charakteriſtiſch iſt, gleichfalls vorzugsweiſe eine populäre Richtung. Einige exegetiſche Schriften aus ſpäterer Zeit b), deren ich nicht habhaft werden konnte, dürften für unſern Zweck wenig Ausbeute gewähren. Deſto bedeutender ſind:

1) Th. Venatorii de virtute christiana libri III, Norimbergae MDXXIX, excud. Foedericus Peypus, impensis Leonardi de Aich, civis ac bibliopolae Norimbergensis, ohne das Regiſter 189 Blätter in kl. Octav. Die Schrift iſt ſchön gedruckt und mit einer Titelvignette geziert, welche unten vier weibliche Figuren darſtellt. Die eine ſteht in einem Springbrunnen, die drei übrigen eilen Hand in Hand herzu. Die letzte von ihnen kehrt ſich um und winkt Andern, die noch nicht ſichtbar ſind. Auf einem Täfelchen an einem hinter dem Brunnen befindlichen Baumſtamm iſt ziemlich deutlich zu leſen „Virtutes." — Der Sinn des Ganzen wird ſich aus dem Inhalte des offenbar ziemlich ſeltenen Buches leicht ergeben. Das von mir benutzte Exemplar gehört der Bibliothek des proteſtantiſchen Seminariums in Straßburg.

---

a) Seckendorf II. §. 54.

b) Enarratio Psalmorum 89., 103. etc. und Distributiones XX in priorem Pauli epistolam ad Timotheum, v. J. 1549.

2) Th. Venatorii epistola apologetica ad Io. Hanerum de sola fide iustificante nos in oculis Dei. Norinbergae apud Io. Petreium 1534. 5 Bogen in Quart.

Wir wenden uns zunächst zu der erstgenannten Schrift.

In einer als Vorrede dienenden Zuschrift an Alle, die von Herzen Christo und der Wahrheit folgen, bekennt Venatorius, er habe gezweifelt, ob er seine schon längere Zeit fertige Schrift veröffentlichen solle, aus Besorgniß vor ungünstigen Urtheilen. Die Freunde, deren Rath der treffliche Laz. Spengler gebilligt, hätten es anders gewollt. So habe er nachgegeben. Sein Zweck dabei sey nur Christus und die Frömmigkeit. Wohl sey er sich der Schwierigkeit des Unternehmens bewußt; allein Gott sehe nicht auf beredte Worte, sondern auf Reinheit der Gesinnung, und verlange, daß man über hohe und heilige Dinge einfach rede a). Danach habe er gestrebt. Man möge von ihm nicht erwarten, was Andere vor ihm nicht hätten leisten können. Er behaupte nicht, daß bisher Niemand die Sache, die er sich vorgenommen, richtig angefaßt und behandelt habe. Das aber getraue er sich doch zu behaupten, daß es noch von Keinem auf die dem Gegenstande vollkommen entsprechende Weise geschehen sey. Darin würden die Sachkenner beistimmen und mit Christi Hülfe hoffe er durchzuführen, was er wünsche. Er folge dabei denen, die ihm auf dem Gebiet der heil. Schrift vorangegangen, und wolle für Solche schreiben, die, wenn auch eben erst noch Kinder an Verständniß, doch schon durch Christus Erben geworden seyen der himmlischen Güter. Sie sollen frischer — alacriores — werden im christlichen Glauben, nicht durch unsichere Gründe, sondern durch die Kraft des Wortes, welches bleibet in Ewigkeit.

---

a) „Deum ipsum non inspicere verborum eloquentiam, sed animi munditiam; non gaudere orationis floribus, sed vitae moribus."

Man würde irren, wollte man aus den letzten Aeußerungen eine ausschließlich oder nur überwiegend populäre Tendenz der Schrift folgern. Damit streitet, abgesehen von der Sprache, ihre ganze Anlage und der nicht geringe Aufwand von theologischer und classischer Gelehrsamkeit, welche der Verf. in sie niedergelegt hat. Die eben noch Kinder am Verständniß waren, sind offenbar Solche, welche die Herrschaft des Papstthums abgeworfen und sich dem reineren evangelischen Glauben zugewandt haben. In ihm sollen sie gefördert werden, und zwar dadurch, daß ihnen derselbe hauptsächlich klar und gewiß wird nach dem in ihm liegenden sittlichen Element. Es ist also der ethische Factor des reformatorischen Princips, den Venatorius hervorheben möchte, indem er auf die Bewährung desselben durch die praxis fidei dringt. Wenn er mit dem, was Andere vor ihm geleistet, nicht zufrieden ist, so geht dieß sicher nicht auf die alten Lehrer der Kirche oder auf die römisch-katholischen Theologen, sondern auf die evangelischen. Sie haben ihm die virtus in und an der fides noch nicht hinlänglich urgirt, noch nicht genug aus ihrer Wurzel entwickelt und nach den verschiedenen hier in Frage kommenden Seiten verfolgt. In Hinsicht auf das Schriftprincip, auf Auslegung und Verständniß der Schrift will er sich ihnen anschließen, im Uebrigen seinen eignen Weg einschlagen. Sehen wir zu, wie er verfährt und inwiefern wir an seinem Versuche den ersten kräftigen Anlauf haben dürften zu einer protestantischen Ethik.

Das erste Buch geht davon aus, daß die echte Tugend nur durch die Wahrheit zur Erkenntniß der Menschen kommt. Christus aber ist die Wahrheit, das Wort vom Anfang. Auch fordert die echte Tugend einen demüthigen Geist, Freiheit von Stolz auf alle fleischliche Weisheit. Beides, jene Wahrheit und diese demuthsvolle Selbstverleugnung, ist enthalten im Glauben. Er ist geradezu die christliche Tugend. Bei ihm erkennen wir Gott, welcher die höchste Wahrheit und

Liebe ist. Wer Beides erkennt, erkennt auch das von den Weisen der Welt so vielfach gesuchte, jedoch nie gefundene höchste Gut. Das Ziel der echten Philosophie kann nur auf dem entsprechenden Wege erforscht werden und er ist eben jene Tugend des Glaubens. Die heil. Schrift führt wohl zu der Erkenntniß des göttlichen Willens und ist zu ihr unentbehrlich, aber auch sie wird vergebens gelesen ohne den Glauben, welcher von Gott in die Herzen gegeben wird. — „Quis enim intellectum divinae mentis caperet, nisi seipsum insinuante Deo?" — Fol. 1—6.

Das credere ist also das Eigenthümliche der christlichen Philosophie, ihre Hauptsache und Hauptsumme. Aber die darin liegende Tugend, die virtus fidei, erweist sich dann in der Liebe. Diese virtus ist nichts Anderes, als ein Trieb des heil. Geistes, welcher zuerst zur richtigen Erkenntniß Gottes selbst, dann zum rechten Verhalten gegen den Nächsten führt. — Fol. 6. u. 7.

Als solche kann sie das Eigenthum eines jeden Menschen werden, des Wohlgebildeten wie des Häßlichen, des Starken wie des Schwachen u. s. w., denn sie ist sich selbst genug, ihre eigene schönste Zierde. Nur entfaltet sie ihre Kräfte selten mit einem Male, sondern meist allmählich. In sich Eins, läßt sie eigentlich keine Theilung zu. Doch können wir an ihr, wie an einem Baume, besondere Theile, Früchte, oder Arten unterscheiden, die immerhin Tugenden genannt werden mögen, vorausgesetzt, daß sie aus ihrem Wesen stammen; wo nicht, so sind sie dieses Namens unwerth und Sünde. Um jener in Allen gleichen Einheit willen, die auch daraus folgt, daß die wahre Tugend von Gott kömmt, welcher, ohne Unterschied gut, in sich keine Theilung zuläßt, verbindet sie Alle untereinander durch ein göttliches Band — divino glutino — zu Einem Herzen und Einer Seele in dem Herrn und bewirkt, daß sie mit Gott Ein Geist sind, und ihm ununterbrochen anhangen. — Fol. 7—12.

Bei der christlichen Tugend gilt's Kampf; aber der Sieg ist ihr gewiß, 1 Joh. 5, 4.; denn sie kämpft mit geistlichen Waffen — Eph. 6. — was Fol. 12—14. weiter ausgeführt wird.

Schon daraus folgt, daß, wer in ihr Heiligthum gelangt ist, nichts weniger als einer trägen Ruhe sich hingeben darf. Allein auch sonst ist sie in jeder Beziehung eine dienstwillige Tugend — virtus officiosa — und bewährt sich als die Güte — bonitas — welche frei von jeder selbstsüchtigen Rücksicht das Wohl des Nächsten auf alle Weise fördert. Wer sie, wer also die thätige Liebe nicht hat, verdient nicht, Christ zu heißen, weßhalb auch der Römerbrief, nachdem er in den elf ersten Kapiteln den Glauben gepredigt und gepriesen, in den folgenden die Früchte der Liebe aufzählt. — Fol. 14—18.

Ihre Kraft schöpft die christliche Tugend vor Allem aus dem Gebet, welches ein Gebet im Geist und in der Wahrheit und von Barmherzigkeit und Liebe, den Zeugnissen des Glaubens, begleitet seyn muß. Zu ihm ist die Jugend frühzeitig anzuleiten. Der ganze Abschnitt Fol. 18—30. enthält zugleich schöne und reiche Gedanken über Wesen und Charakter des evangelischen Gottesdienstes. — Den Werth der christlichen Tugend und der Lehre von ihr aber, wie es bei andern menschlichen Dingen geschieht, aus ihrem Alter zu beweisen, ist nicht nöthig, da sie, wie gesagt, ihren unendlichen Werth in sich selbst trägt; und wenn man mit dem in ihr liegenden göttlichen Gesetz die bürgerlichen Gesetze zusammenhält, so ist klar, daß dasselbe so alt ist als unser Geschlecht, nur daß bei den Protoplasten die virtus fidei noch nicht in dem geforderten Maße hinzukam. Ohne sie hilft alle prudentia civilis nichts, was denn durch nochmalige Vergleichung mit der Philosophie, besonders daraus dargethan wird, daß sie über ihr Ziel, die wahre Glückseligkeit, immer in Streit gewesen sey. Auch läßt sich nicht behaupten, die christliche Tugend gewinne die Menschen durch

ihre Verheißungen. Denn Christus verheißt nichts, was den natürlichen Menschen locken kann. Dieser versteht ihn auch nicht. Folgt der Mensch dem Evangelium, so geschieht's, weil eine uralte, göttliche Kraft darin liegt. — Fol. 30—34. — Der Mißbrauch des Evangeliums führt dann unsern Verfasser auf eine Betrachtung über die christliche Freiheit, Fol. 36—39. Dieselbe ist wohl zu unterscheiden von Willkür und steht aufs schärfste der prodigiosa libertas entgegen, welche sich Alles erlaubt. Sind wir durch den Glauben mit Christus verbunden und auf ihn getauft, so müssen wir auch der Sünde absterben, und was wir an ihm, dem Haupt, schon erreicht und ausgeprägt sehen, das dürfen auch wir, die Glieder, an uns in keiner Weise aufgeben; wir müssen vielmehr dieselbe Reinheit des Lebens darstellen und er wird uns dazu seinen Beistand nicht fehlen lassen. Wir wandeln nur dann in seinem Geiste und sind recht frei, in seinem Dienst, aber bereitwilliger zur Erfüllung der Pflicht, als alle Knechte des Gesetzes, zugleich fern von aller Lohnsucht, bei welcher auch nicht ein Schatten von wahrer Tugend denkbar ist. Jedoch wird uns die volle Freiheit erst im ewigen Leben zu Theil. — „Haec est officiosa illa libertas, cuius ductu facile in obsequium spiritus fert habenas caro nec unquam se non continet intra suos terminos," schließt Venatorius seine Entwickelung, um daran noch die Mahnung zu knüpfen, daß auch der, obgleich unvollkommene Zustand des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft nicht umgestürzt werden dürfe unter dem Vorwande der christlichen Freiheit.

Der Dank für das Gnadengeschenk derselben treibt zu der Liebe zu Gott. Er allein ist über Alles zu lieben und zwar um sein selbst willen, wogegen alles Uebrige, weil es von Gott ist, entweder nur seinetwegen, oder doch nicht außer ihm geliebt werden darf [a]).

a) Diesen von Augustin und nach ihm von der Scholastik und Mystik so reich ausgeführten Gedanken begründet Venatorius

Wer daher meint, Gott müſſe der mit der Tugend verknüpften Vergeltung wegen geliebt werden, liebt nicht ihn, ſondern ſeine Gaben. Denn wenn auch dieſe Vergeltung und der in ihr begriffene Lohn Güter ſind, ſo ſind ſie es doch nur, inſofern ſie von Gott ausgehen. Wer ſich durch ſie zur Liebe Gottes beſtimmen läßt, ſucht zuletzt doch nur das Seine, liebt mithin nicht ſowohl Gott, als ſich ſelbſt. Wer ihn aber liebt, tritt mit ihm in Gemeinſchaft, wird Ein Geiſt mit ihm, 1 Kor. 6, 17. Und wie es wahr iſt, daß Freunden Alles gemein iſt a), ſo iſt auch Alles unſer, weil Alles Gottes iſt, eine communio bonorum, die der Welt erſt durch die Thorheit des Kreuzes offenbar geworden und der Grund iſt, weßhalb Gott, was an den Seinen geſchieht, ſo anſieht, als ſey es ihm geſchehen, Matth. 25, 40. — Dieß wird mit Beziehung auf Stellen wie 2 Kor. 6, 4 ff. ausführlicher entwickelt und bemerkt, daß Vergeltung und Lohn darum noch nicht etwa leere Worte ſind. Sie begleiten die Liebe nach einer in dem Weſen Gottes liegenden Nothwendigkeit, können daher allerdings auch geſucht werden, aber eben nie um ihretwillen, ſondern nur um Gottes willen. Daß endlich dieſe Liebe Gottes wieder aus dem Glauben kömmt, daß in ihr die Kraft deſſelben ſich manifeſtirt, verſteht ſich von ſelbſt, ſchon darum, weil Gott nicht lieben kann, wer ihm nicht vertraut. Zugleich ſteht dem Glauben die Hoffnung zur Seite. Wenn jener Gott für wahrhaftig hält in ſeinen Verheißungen, ſo weiß dieſe, daß er allmächtig iſt zu ihrer Erfüllung, und greift aus der Zeit auch ins ewige Leben hinüber. — Fol. 40—43.

---

durch Reflexionen über Gottes Weſen, welches er in folgenden Diſtichen zuſammenzufaſſen ſucht:

„Fons rerum, lumen, desideriumque bonorum
Perpetuusque dies;
Gaudia et affectus abigit rursumque reponit,
Rursus et ipse salus."

a) *Πάντα φίλων κοινά.* Socr. — „Wer ſich an Chriſtum hängt und hält, der hat ſo viel als er." Luther, W. A. Th. 13. S. 2580.

Nachdem dann Fol. 43—47. weiter ausgeführt iſt, wie die Freunde Gottes alle irdiſchen und gegenwärtigen Güter, Vaterland, Vermögen u. ſ. w., zwar nicht verachten, aber den wahren und zukünftigen Gütern unbedingt nachſetzen, wie der Geiz die Wurzel alles Uebels, die wahre sentina aller Ungerechtigkeit, Mäßigkeit mit Freigebigkeit aber der ſchönſte Reichthum der Chriſten ſey, kömmt Venatorius in einem beſondern Abſchnitt, Fol. 47—53., auf die Gütergemeinſchaft und erörtert die damals ſo vielfach beſprochene Frage, ob, wie und unter wem dieſelbe beſtehen könne. In den erſten Zeiten der Kirche ſey es leicht geweſen, im rechten Sinne ſey es auch noch möglich, nimmermehr aber auf die Art, wie diejenigen wollen, die, während ſie vor Allem dem Volke zu dienen ſcheinen, den Chriſtennamen am meiſten herabwürdigen [a]). Vielmehr komme es darauf an, die Schrift recht zu verſtehen [b]). Dann ſtelle ſich heraus, daß die wahre Gütergemeinſchaft da ſey, wo Keiner in ſeiner Noth verlaſſen wird, und dieß ſey unter Chriſten, denen der

---

a) „Ne deprehendi possit dolus, caute orationem etiam instituunt et ex arcanis illis literis et quasi ex spiritus s. penetralibus quippiam depromentes occultam quandam et mirandam in persuadendo virtutem ostendunt et, ut Graeci vocant, ἐνέργειαν quandam secum adferunt ac stimulos iam ultro etiam ad praedam currentibus addunt. Praefractae cervicis homines, qui id per simultates student, ut omnes ubique nationes ad sua ipsorum duntaxat praescripta vivant, damnantes quotquot aut sanis rationibus aut s. testimonio literarum contraire student." Fol. 48b. Alſo tout comme chez nous! — Das Folgende zeigt, wie Venatorius noch unter dem unmittelbaren Eindrucke des erſt vor Kurzem beendigten Bauernkrieges ſchrieb. — Vergl. Hundeshagen, der Communismus und die ascetiſche Socialreform. Studd. u. Kritt. 1845. 4, H. S. 857 f.

b) „Animadvertere conveniebat, id quod est potissimum in s. literis spectandum, non unum aut alterum verbum e loco quopiam decerpere (quod proprium est oscitanter legentium) eoque abuti per reprobum sensum, sed prorsus omnia non solum verba, sed et sensus ipsos et sensa acri prius iudicio perpendere. Demum autem si quid vitiis nostris patrocinare vide-

Schatz eines so großen Heiles gemeinsam und zwischen denen die rechte Eintracht das Alle verknüpfende Band ist, eben so nöthig als möglich a), wogegen jene thierische Gütergemeinschaft — belluina rerum communitas — durch jedes Mittel fern gehalten werden müsse. — Uebrigens gehe es mit der christlichen Tugend wunderlich. Denn je seltener etwas sey, desto höher pflege es gehalten zu werden von der Welt. Sie aber wird von der letzteren um so mehr verachtet, je weniger sie angetroffen wird. Dieß gibt Veranlassung zu einer mehr erbaulich gehaltenen Betrachtung de abiectione Christianorum in hoc mundo, Fol. 54—57., und ihrer daraus hervorgehenden Pflichten. Daran schließt sich eine Polemik gegen falsche Frömmigkeit, besonders in dem Gewande der Werkheiligkeit.

Durch einen Abschnitt über die rectitudo der christlichen Tugend in Beziehung auf Gott und Menschen, Fol. 58—60., kehrt Venatorius wieder mehr zu seinem eigentlichen Thema zurück. Er versteht unter ihr das, was Andere Gerechtigkeit — iustitia — genannt haben, will aber diesen Sprachgebrauch nicht beibehalten, weil man dabei gewöhnlich nur an die Erfüllung der Pflicht nach den gerade geltenden bürgerlichen Gesetzen denke. Die rectitudo der Christen sey mehr: 1) die Tugend, „qua anima ipsa, nullo praemii amore illecta, nullo poenae timore conterrita, sed libere, sed intrepide per ignem et aquam, denique per ipsam etiam mortem vocem vocantis et miserentis Dei sequitur; 2) qua communem communis patriae sortem non secus ac propriam complectitur." Obschon sie nun insofern keine Verkehrtheit — obliquitas —

---

bitur, haud statim arripiendum erit illud, sed comparatione potius aliorum locorum mens spiritus s. investiganda neque umquam temere audendum nobis, antea quam certi facti fuerimus, sententiae nostrae subscribere mentem spiritus s." Fol. 49a.

a) „Nudae χάριτες Christianorum omnis humanitatis benevolentiaeque refertissimae." Fol. 51a.

zulasse, weder Mangel, noch Uebermaß a), so werde sie doch, wie der Glaube, aus welchem sie stammt, den Menschen bald allmählicher, bald plötzlicher offenbar. Alle, die durch den Glauben gerechtfertigt sind, werden mit ihr gerüstet. Auf sie sollte Johannes der Täufer vorbereiten durch seine Predigt der Buße. Sie wird aber erst durch den Geist Christi verliehen, welcher die verkehrten Aussprüche unserer Vernunft auf seine geraden Pfade leitet. Aus ihr entspringt dann jene Liebe, welche nie das Ihre sucht, Jedem frei und von Herzen das Seine gibt, dem Feinde verzeiht u. s. w., mit vielfachen Wiederholungen aus dem Früheren.

Mithin ist die rectitudo, weit entfernt, das sogenannte honestum et decorum auszuschließen, vielmehr aufs engste mit Beidem verbunden. Der Unterschied ist nur, daß, während das rectum überall die richtige Mitte inne hält, das honestum von jeder turpitudo fern bleibt; „decorum vero per universum sive recti sive honesti corpus diffunditur." Dadurch reizt es zur Nachfolge, was an Beispielen deutlich gemacht und mit Matth. 5, 16. belegt wird. Indeß lasse sich der Unterschied mehr fühlen, als in bestimmte Worte fassen. — Fol. 60—63.

Schade, daß unser Verf. nicht tiefer auf den für das Leben wie für die Wissenschaft so bedeutenden Punct eingeht, sondern sich, durch seine Beispiele dazu verleitet, in einen hier ziemlich störenden Excurs über die christliche Barmherzigkeit verliert (Fol. 63—66.). Er hebt daran zwei Seiten, die active und passive, hervor, erklärt die misericordia christiana als quaedam quasi totius humanae benevolentiae a

---

a) „Dat Deus, ne minus plusve conetur iustus" — so heißt nun doch wieder, der eben erst homo rectus hieß — „quam recti ratio complectitur, ne nimium declinet ad dexteram vel ad sinistram, ne minus charitate ferveat, ne nimis spiritum efferat, sed regiam duntaxat viam ingrediens eum sequatur, qui dixit: Ego sum lux mundi." Fol. 59a.

seipsa ad proximum ob miseriam transitio und ſtellt ihr die immisericordia entgegen, welche die crudelitas und immanitas unter ſich begreift. Da aber die misericordia auf den ganzen Menſchen im Nächſten geht, alſo auch ſeine Seele umfaßt, ſo werden die verſchiedenen Mittel, auf ſie zu wirken, namhaft gemacht und bei dieſer Gelegenheit Furcht und Liebe als die charakteriſtiſchen Kennzeichen des Geſetzes und Evangeliums erörtert. Die von der misericordia christiana anzuwendende Zucht kann auch des erſtern nicht entrathen, nimmt überhaupt die mannichfachſten Geſtalten an. Der φιλάνθρωπος iſt nach Chriſti Vorbild ſtets πολύτροπος a).

Damit jedoch zur Erfüllung der Pflicht in dieſem Leben nichts fehle, will Venatorius (Fol. 67 ff.) zeigen, daß die vier von den Philoſophen ſo vielfach geprieſenen Principien des Sittlichen — principia honesti — nur dann, wenn ſie aus der virtus fidei hervorgehen, wirklich vollkommen ſind. Die prudentia, iustitia, fortitudo und temperantia verdienen dieſe Namen im höchſten Sinne noch nicht, ſo lange der Menſch noch fern bleibt vom Lichte des chriſtlichen Glaubens. Dieß wird 1) Fol. 67.—69. an der prudentia nachgewieſen. Wahre Klugheit oder vielmehr Weisheit wird ſie erſt durch die Erkenntniß Chriſti; denn bei ihr unterſcheidet ſie Fleiſch und Geiſt, Irdiſches und Himmliſches, wogegen der, welcher ſie entbehrt, immer nur mehr oder weniger ſchlau und liſtig verfahren wird. Deßhalb ſoll im öffentlichen wie im Privatleben aller Verſtand und alle Einſicht angewandt, die chriſtliche Jugend ſoll auch zu den heidniſchen Weiſen in die Schule geſchickt und beſonders in der Geſchichte unterwieſen werden; aber es ſoll

---

a) Mehrfach wurde dieſe Idee in der alten Kirche dahin gewendet, daß auch die „εὕρεσις τῆς αἰωνίου ζωῆς" als „πολύτροπος" erſchien. „Φιλάνθρωπος γὰρ ὢν ὁ κύριος οὐ μίαν, οὐδὲ δευτέραν μόνην, ἀλλὰ πολλὰς εἰσόδους τῆς εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀνέῳξε θύρας." Cyr. Hier. cat. 18, 13.

dabei Vorsicht und weise Auswahl stattfinden, damit das christliche Princip gewahrt bleibe. 2) Die iustitia (Fol. 70—77) zeigt sich besonders im Staat und in der Handhabung der Gesetze. Der Christ kann und soll ein obrigkeitliches Amt übernehmen; denn die Obrigkeit ist Gottes Ordnung. Aber er verbindet mit der Gerechtigkeit die Milde, jedoch so, daß er in dem, was den Staat betrifft, die letztere nie auf Kosten der erstern walten läßt. Anders bei Privatangelegenheiten; da mag man bei erlittenem Unrecht ein Auge zudrücken. Bei dieser Gelegenheit entwirft Venatorius ein Bild vom christlichen Staat, beantwortet die Frage wegen Zulässigkeit der Todesstrafe und dringt auf freimüthige Erörterung der im öffentlichen Leben vorhandenen Uebelstände, so wie darauf, daß Niemand über Andere richte, der nicht zuvor sich selbst gerichtet hat. 3) Die fortitudo erweist sich als eigentliche Tapferkeit zunächst wieder im Staatsleben. Ist der Krieg nicht zu vermeiden und fordert's das Vaterland, so kämpft der Christ. Griechen und Römer geben glänzende Beispiele von Tapferkeit. Aber es klebt an ihnen noch der Hochmuth oder die Härte gegen die Besiegten, und wenn wahre Tapferkeit die Standhaftigkeit ist gegen Alles, was Unrecht heißt, so ist klar, daß auch sie doch nur auf dem Grunde des Glaubens erwächst. Tapfer ist dann nicht bloß, wer den Feind mit Schild und Schwert bekämpft, sondern wer gegen die eigne böse Lust und Leidenschaft und gegen des Satans List und Anläufe streitet und mit der Tapferkeit immer auch die Sanftmuth zu paaren weiß. Nächst Christus steht als unübertreffliches Muster Paulus da, dem Venatorius Fol. 80 f. eine begeisterte Lobrede hält. — 4) Die temperantia (Fol. 82—86.) ist mit jeder einzelnen Tugend verbunden. In Ermangelung derselben hört jede auf, eine Tugend zu seyn. Denn überall ist das rechte Maß zu halten und jeder Defect wie jeder Exceß ist fehlerhaft. Daher wird die temperantia ganz aristotelisch erklärt, als quaedam cum honestate in officiis obeundis mediocritas. Ihr

Gegentheil war die erste Sünde und ist der Grund aller andern Sünden und Uebel in der Welt geworden a). Die temperantia begreift mithin die geistige Wachsamkeit und Nüchternheit unter sich und zeigt sich im engern Sinn als Mäßigkeit — frugalitas — in sinnlichen Genüssen. Der Christ lebt naturgemäß, nicht zur Befriedigung der Begierde. Dem natürlichen Bedürfniß wird mit Wenigem genügt. Wer so lebt, ist in ehrbarer Weise ein Freund der Geselligkeit — semper honeste convivia agit — bereit, im Nothfall mit dem Gewöhnlichsten zufrieden zu seyn, was die Mutter Erde hervorbringt. Dabei denn Klagen über den herrschenden Luxus und das Sittenverderbniß der Gegenwart b).

Mit der Erörterung über die vier alten Cardinaltugenden schließt das erste Buch. Es bedarf schon nach dieser Uebersicht keiner weitern Nachweisung, einen wie reichen ethischen Stoff Venatorius hier zu verarbeiten suchte, wie

---

a) „In principio mundi, cum hominem iam finxerat Deus, paradisi curam illi delegavit, una duntaxat lege obstringens, quae tamen, si matura discutias, universam divinorum praeceptorum vim in se complectitur, ne videlicet ad fructum plantatae in medio paradisi arboris manus extenderet; sive illud sua sponte tentaret sive aliunde ansam nactus illustrandi sui et obscurandi creatoris gloriam, procul dubio et sibi et toti ex se venienti posteritati exitium imminere. Quid multis? Peccavit *ille*, mensuram divinae voluntatis excessit, poenam meruit." Fol. 84a.

b) Pudet intemperantissimos saeculi nostri mores referre. Numquam senes libidinosiores, numquam lucri cupiditas inflammatior, numquam iuventus mollior, numquam invidia proclivior, numquam comessationibus, ebrietatibus, impudicitiis indultum magis, atque cernere est hac nostra aetate etc. Fol. 85a. — Ging man doch selbst in dem Kreise, welchem Venatorius angehörte, bisweilen weit über das rechte Maß hinaus. Nach Camerarius leerte der geniale Eoban Hesse einmal bei einer Wette einen Brunneneimer voll starken Bieres in einem Zuge. Will a. a. O. II. S. 105.

ſehr er ſich bemüht hat, Alles auf das anfangs aufgeſtellte Hauptprincip — die fides — zurückzuführen und daraus abzuleiten. Daß es ihm nicht immer gelingt, daß das Princip nicht durchgreifend genug nach allen Seiten verfolgt wird, daß das ſpröde Material noch nicht recht flüſſig geworden, der reiche Stoff nicht bewältigt, beſonders nicht hinlänglich ſyſtematiſch gegliedert iſt und eine Menge ſtörender Abſchweifungen vorkommen, dürfen wir ihm, wenn wir billig ſeyn wollen und die großen Schwierigkeiten eines ſolchen erſten Verſuches in Anſchlag bringen, kaum zum Vorwurf machen.

Anders geſtaltet ſich die Sache vom zweiten Buche an. Bisher nämlich, heißt es Fol. 89., ſey für die virtus christiana gleichſam nur im Hafen geſtritten worden. Nun aber müſſe das hohe Meer befahren und mit den Gegnern noch weit ernſtlicher gekämpft werden, damit auch ſo die Herrlichkeit und ſiegende Kraft von jener einleuchte. Die Betrachtung nimmt alſo eine entſchieden polemiſche und apologetiſche Wendung. Die Gegner ſind die Philoſophen, die alten heidniſchen und die, welche ihnen in der Kirche gefolgt ſind und noch folgen. Venatorius verſucht, ihre Irrthümer aufzudecken. Indem er aber wieder davon ausgeht, daß nur die Wahrheit zum höchſten Gut oder zu Gott und zur Glückſeligkeit führt, ſo geräth er in eine Reihe dogmatiſcher und metaphyſiſcher Auseinanderſetzungen über das Weſen Gottes und ſein Verhältniß zur Welt, über die Schöpfung und das Hexaemeron, über Schickſal und Zufall u. ſ. w. Die unmittelbar ethiſche Ausbeute iſt dabei verhältnißmäßig gering, am reichſten da, wo er nachzuweiſen ſucht, daß die vita beata in der Erkenntniß Gottes und Chriſti beſtehe und daß der Chriſt, bis er zum vollen Genuß des höchſten Gutes gelange, ſein Leben reich ſeyn laſſe an guten Werken, nicht, um durch ſie gerechtfertigt zu werden, wohl aber, um dadurch der Welt ſeine Rechtfertigung zu beweiſen, Fol. 129 ff.; auch da, wo V. von der Wiederherſtellung des göttlichen Ebenbildes durch Chriſtus und un-

ſerer Gemeinſchaft mit ihm durch den Glauben handelt, Fol. 120 ff. Eine Beantwortung der Frage, inwiefern der Gläubige ſich mit der Philoſophie beſchäftigen könne, macht den Beſchluß. Es gebe in ihr wie in Aegypten nicht bloß Götzenbilder und gefährliche Sümpfe, ſondern auch goldne und ſilberne Gefäße. Wer unter Chriſti Leitung Aegypten verlaſſe, werde die rechte Auswahl treffen.

Die apologetiſche und polemiſche Tendenz zieht ſich auch noch in das dritte Buch, Fol. 153—189., hinüber. Nach einer geharniſchten Vorrede gegen die leeren Schwätzer, denen es beim chriſtlichen Glauben nicht um die Wahrheit zu thun ſey, will der Verf., nachdem er ſein Schifflein aus den ſtürmiſchen Wellen der Philoſophie in ſichern Port gebracht, ſich mit ihm am Ufer halten. Er verbreitet ſich abermals über die Natur des Glaubens, der nicht die Subſtanz, ſondern ein Accidenz der Seele ſey. Wo er iſt, iſt er ein Trieb des Guten — actus boni. So aber liegt er nicht von Natur in der durch die Sünde befleckten Seele, ſondern wird ihr von Gott eingepflanzt, vollendet ſich auch nicht in dieſem Leben, ſondern wächſt nur nach und nach zur Vollendung heran. Wer ihn und die Barmherzigkeit Gottes Andern verkündigen will, muß ſelbſt davon durchdrungen ſeyn, was denn zu einem ziemlich weitläufigen Excurs über die Pflichten der Prediger und Zuhörer veranlaßt. Der ſichere Führer dabei iſt das Wort Gottes. Nur muß zum Glauben die Hoffnung und Liebe hinzukommen, wenn der Menſch zum Schauen Gottes gelangen ſoll. Fol. 163 f. Das Verhältniß derſelben wird hier umgekehrt dargeſtellt als früher a) und 1 Kor. 13, 13. von der ewigen Dauer der Liebe erklärt b).

---

a) „Qui non amatur, facile contemnitur, qui autem a nobis contemnitur, quomodo verbis illius fidem habebimus, aut quomodo promissam felicitatem spe pertinaci exspectabimus, si ipsum felicitatis sponsorem non amamus?" Fol. 163b. — Ganz ähnlich bei Thomas Aqu. (Summa II, 1. Qu. 61. et 65.)

b) „Quod dicit charitatem esse maximam in tribus, ad durationem

Von einem weiteren Verſuche, die drei theologiſchen Tugenden mit den vier philoſophiſchen in Einklang zu bringen, wie er von den Scholaſtikern, namentlich von Thomas a) nach Auguſtin's Vorgange gemacht wurde, finden wir hier keine Spur. Statt deſſen verbreitet ſich Venatorius darüber, daß die durch den Glauben gereinigte Seele ſich ſchon hier, wenn auch nur vorübergehend, durch Contemplation zu Gott erheben und im Gebet das Siegel ihrer Vereinigung mit ihm empfangen müſſe, einer Vereinigung, die ziemlich myſtiſch beſchrieben wird b). Nur daß dazu, wie zu aller Erkenntniß der geiſtlichen und göttlichen Dinge, der Geiſt Chriſti unerläßlich iſt, weßhalb diejenigen, die in der Kirche etwas Anderes lehren, als das reine Evangelium, einen Götzendienſt in ihr aufrichten, der, wie er ein ungöttliches Leben zur Folge hat, zuletzt ſelbſt wieder aus ungöttlicher Geſinnung entſpringt, und daß die Seele erſt dann ganz geſättigt wird, wenn ſie, was ſie als das höchſte Gut erkannt hat und liebt, vollkommen beſitzt. Dieß aber iſt nur möglich im ewigen Leben. Dort, in dem wahren Vaterlande, folgt der virtus fidei der große Ruhetag. Von ihm iſt das Gebot der Heiligung des Sabbaths im Deka-

---

temporis utique respexit. Nam fides post hanc vitam necessaria non est, quod tunc non amplius per speculum in aenigmate, sed facie ad faciem videbimus. Sed neque spes necessaria futuro saeculo, quod iam amplius non exspectamus promissa Dei impleri, cum ea iam in sinu nostro teneamus ac secure possideamus. Quid igitur restat, nisi ut minimum charitati subtrahatur, plurimum addatur? Unde quisquis in illa beatissima visione Dei constitutus alio quopiam dilectionis oculum converterit, durare in illa summae felicitatis fruitione non poterit." Fol. 164a.

a) S. die Abhandlung von Göttig in den theol. Mitarbeiten, Jahrg. 1839. 3. H.

b) „Saepe etiam cum sponso Christo — tantus est enim amor erga fidelem sponsam — in cellam vinariam introducimur, ubi dulcedine et laetitia spiritus ebrii confidenter clamamus: Quis nos separabit a charitate Dei?" Fol. 166a.

log wenigſtens mit zu verſtehen, das einzige, welches bildlich — figurate — zu deuten iſt, während alle übrigen eigentlich zu nehmen ſind. Fol. 174 f.

Damit hätte Venatorius füglich abſchließen können. Ein polemiſches Intereſſe führt ihn noch weiter. Er hatte, wie wir ſahen, es ſchon früher mit den Wiedertäufern zu thun. Auf ſie und ihre Irrlehren kömmt er auch jetzt und bahnt ſich den Uebergang dazu dadurch, daß er erinnert, wie doch auch die Kinder unter den Chriſten mit Recht den Sonntag feiern — ein Beweis, daß auch ihnen ſchon der Glaube und die Früchte deſſelben geſchenkt werden durch den heil. Geiſt [a]). Die Polemik wird mit ausdrücklicher Beziehung auf die angeführte Schrift vom Jahre 1527 und mit den damals gewöhnlichen Argumenten gehandhabt. Von unmittelbar ethiſcher Bedeutung iſt nur die Stelle, in welcher dargethan werden ſoll, daß auch wiedergeborne Eltern ihre Kinder noch nicht Gott wiedergebären; ſie zeugen ſie vielmehr für die Welt [b]). Daraus folgt die Pflicht, ſie der Taufe und einer chriſtlichen Erziehung theilhaftig werden zu laſſen, und die Pflicht der Kirche, für ſie zu beten, eine Pflicht, welche überhaupt in Beziehung auf die Ungläubigen und Unbekehrten gilt, ungeachtet das Gebet nicht immer erhört wird.

Sehen wir nun von den beiden letzten Büchern ab und auf das erſte zurück, welches offenbar, auch dem Umfange nach, den eigentlichen Kern des Ganzen bildet; vergleichen wir es mit dem Ziele, welches Venatorius vorſchwebte, und mit dem, was bisher zur Erreichung deſſelben geſchehen war, ſo leuchtet ein: die Idee von der fides als virtus christiana fand er vor. Auguſtin ſchon hatte ſie im

a) „Qua fide etiam parvulos vivere tam est consentaneum, quam quod animo ipso nihil est divinius, in quo utique muneris sui gratia habitat Deus.“ Fol. 176a.

b) „Renati licet sint parentes, non tamen regenerant filios suos Deo, sed eos mundo potius generant.“ Fol. 185b.

Enchiridion ziemlich ausgeführt; die Scholaſtiker, beſonders der Lombarde und Thomas, mit dem unſer Verf. als früherer Dominicaner vorzugsweiſe vertraut ſeyn mußte, hatten ſie aufgenommen und weiter entwickelt a); die ſo reichen ethiſchen Partien in ihren Syſtemen hängen damit zuſammen. Aber es hat bei ihnen Alles doch einen andern Sinn. Nach ihnen muß die Liebe als belebendes Princip (forma) zum Glauben hinzukommen und ihn durchdringen; dann wird er als fides formata erſt wirklich zur Tugend. Die fides informis verdient dieſen Namen noch nicht. Dennoch ſind beide, die formata und informis, nicht etwa verſchiedene habitus, weil ſie, obgleich durch die Willensrichtung von einander getrennt, doch ihre urſprüngliche gemeinſame Wurzel im intellectuellen Vermögen haben und weil nichts von jener ergriffen werden kann, was nicht zuvor aufgenommen iſt von dieſem. Aus dieſem, eigentlich alſo mehr pſychologiſchen Grunde, der dann aber im Intereſſe der orthodoxen Kirchenlehre bis zu den äußerſten Conſequenzen trieb, iſt der Glaube die erſte unter den chriſtlichen Tugenden b). Wenn ferner der Lombarde noch nicht unbedingt behauptet, das die qualitas informis, vermöge deren auch der ſchlechte Chriſt Alles für wahr hält, was der gute Chriſt glaubt, beim Hinzutreten der Liebe bleibe und nur in der Tugend umgebildet, nicht aber durch eine andere Qualität erſetzt werde c), ſo unterliegt jene bloße Umbildung für Thomas

---

a) Sententt. L. III. Distr. 23 seq.; Summa. P. II, 1. Qu. 1 seqq.

b) Summa, P. II, 1. Qu. 4, Art. 3 seqq. et 7: „Ultimus finis oportet, quod prius sit in intellectu, quam in voluntate, quia voluntas non fert in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et charitatem, in intellectu autem per fidem, necesse est, quod fides sit prima inter omnes virtutes."

c) L. III. D. 23. E: „Utrumlibet sine periculo dici potest. Mihi tamen videtur, quod illa qualitas, quae prius erat, remaneat et accessu charitatis virtus fiat."

ſchon gar keinem Zweifel. So äußerlich wird hier je länger je mehr der Glaube gefaßt, trotz dem, daß man ſich fortwährend auf Auguſtin berief; ſo ſehr unterſcheiden ſich die fides informis und formata nur als Unvollkommnes und Vollkommnes, alſo nur dem Grade, nicht der Art nach; eine ſo weite Thür war mithin für die Werkheiligkeit geöffnet, zumal da man auch den lebendigen und werkthätigen Glauben allmählich ganz und gar identificirte und bei der Rechtfertigung nicht nur ohne alles Bedenken das Subject ſelbſtthätig mitwirken, ſondern auch zwiſchen Gott und den Menſchen eine ganze lange Reihe von Vermittelungen eintreten ließ, in denen ſich jene Aeußerlichkeit noch auf andere Weiſe beurkundet.

Wie abweichend hingegen unſer Verfaſſer! Bringt er auch von vorn herein die virtus mit der Erkenntniß der Wahrheit in die innigſte Verbindung, ſo iſt ihm die letztere doch weſentlich und allein in Chriſtus gegeben, und zwar in dem Chriſtus, durch deſſen Gnade wir gerechtfertigt ſind a). Er greift alſo ſofort mit größter Entſchiedenheit auf das reformatoriſche Princip zurück und daſſelbe tritt nach ſeiner ſubjectiven Seite überall in voller Schärfe hervor. Der Glaube, von der Gnade Gottes in die Seele gegeben, iſt zunächſt der überwiegend receptive Act, durch welchen der vom Bewußtſeyn der Sünde und Schuld gebeugte Menſch die Thatſache der Verſöhnung durch Chriſtus, den Gottmenſchen, in ſich aufnimmt und vermöge der Einigung mit ihm in die volle Gemeinſchaft mit Gott tritt. Dadurch geht ein neues Lebensprincip in ihn über, welches ſein ganzes Innere erfüllt, in ihm nach allen Seiten hin als die chriſtliche Tugend Geſtalt gewinnt und ſich auch im thätigen Leben in der freudigſten und treueſten Erfüllung jeder Pflicht bewährt. Dagegen tritt der zurechnende und declaratoriſche Act des rechtfertigenden Gottes — die objective Seite des reformatoriſchen

a) Fol. 2b.

Princips — verhältnißmäßig zurück und wird von Venatorius nicht mit dem Nachdruck urgirt, den wir bei andern Vertretern desselben antreffen. Ist er auch weit entfernt von der Weise der Scholastik, welche über diese Seite der Justification absichtlich hinwegeilte, um die letztere sofort als institiae factio in dem Menschen zu fassen und so die Rechtfertigung und Heiligung zu identificiren [a]), so scheidet er doch zwischen der erstern auf der einen und zwischen der Wiedergeburt und Erneuerung des Lebens auf der andern Seite bei weitem noch nicht so streng wie die spätere Dogmatik. Und wenn wir dabei auch seine ganze überwiegend praktische Tendenz in Anschlag bringen, so dürfte sie doch theils zur Erklärung allein noch nicht ausreichen, theils in der Art, wie sie sich geltend macht, selbst wieder eine Erklärung fordern.

Wir finden dieselbe in dem Einfluß, welchen offenbar Osiander auf ihn ausgeübt hat. Zehn Jahre jünger als Venatorius, war er in demselben Jahre mit ihm nach Nürnberg gekommen [b]) und hatte, nachdem er 1522 als Prediger zu St. Lorenz erwählt ward, durch die Energie, mit welcher er für die gereinigte Lehre in die Schranken trat, die Ausführung der reformatorischen Maßregeln wesentlich gefördert. Die übrigen Prediger, welche dieselben unterstützen, unter ihnen unser Venatorius, stehen im Vergleich mit ihm erst in der zweiten Reihe [c]). Wie natürlich, daß sie sich an ihn auch rücksichtlich der Auffassung des evangelischen Lehrbegriffes anschlossen! Möglich, daß Osiander schon in seiner ersten, leider nicht gedruckten Predigt den Kern seiner späteren Lehre von der Rechtfertigung vorgetragen hatte.

---

a) Thomas, P. II, 1. Qu. 100. Art. 12.

b) Wilken a. o. a. O. S. 4.

c) In der Beschwerdeschrift des päpstlichen Legaten Chieregati vom J. 1523 wird Venatorius unter denen genannt, welche „der Mutter Gottes zur Schmach und dem Papst zuwider öffentlich gepredigt." Wilken a. a. O. S. 7. weist aber nach, daß die Beschwerde besonders gegen Osiander gerichtet war.

Der Hauptinhalt derſelben, wie er ihn in der „Beweiſung, daß ich nun über die dreißig Jahr alweg einerley Lehr von der Gerechtigkeit des Glaubens gehalten und gelehret hab", Königsberg 1552, angibt a), führt eher darauf, als daß er damit in Widerſpruch wäre, und ſteht bereits in merkwürdiger Uebereinſtimmung mit Venatorius ganzer Anſchauungsweiſe, ſo weit wir dieſelbe bisher kennen gelernt haben.

Inwiefern ſich Venatorius bei dem „Guten Unterricht und getreuen Rathſchlag" v. J. 1524 und bei dem Religionsgeſpräch v. J. 1525 betheiligte, haben wir ſchon erwähnt. Durch Unterzeichnung jener von Oſiander verfaßten Schrift macht er die in ihr ausgeſprochenen Lehrſätze zu den ſeinigen und Oſiander ſelbſt beruft ſich im fünften „Bezeugnus" der angeführten „Beweiſung" mit auf ihn. Stimmt nun ſchon die defensio pro baptismo, inſoweit ſie den Gegenſtand berührt, im Weſentlichen ganz mit ihnen zuſammen, ſo ſpringt die Uebereinſtimmung noch mehr in die Augen, wenn man den „Guten Unterricht" mit den Büchern de virtute christiana vergleicht. Der ſpeculative Gedanke freilich, welcher dort in vieler Hinſicht die Ausführung beherrſcht, daß das unſinnliche Object der Erkenntniß in dem erkennenden Subject auf reale Weiſe geſetzt iſt, der Logos alſo, indem wir ihn durch das Medium des äußern Wortes erkennen, unſer wirkliches und weſentliches Eigenthum wird,

---

a) Auch mitgetheilt bei Wilken, S. 5 f.: „Daſelbſt zeiget ich an, wie der Same des Worts Gottes, das Gott ſelbs iſt, und Fleiſch worden iſt, müſte durch die Predigt in unſre Herzen geſehet und durch ein rechten Glauben empfangen werden, das gleich wie der Same im Acker, den beſten Safft des Ackers an ſich züge und in ſich verwandelte, Alſo züge auch Chriſtus durch den Glauben in unſre Herzen geſehet, und wonend, das beſt von unſrer Menſchlichen Natur, d. i. dasjenig, das Gott an uns erſchaffen hat (die Sünde und alle Geprechlichkeit, ſo aus der Sünde entſtanden iſt, hindan geſetzt) und verwandelte uns alſo in ſich, das wir in ihm Gottes Kinder würden und Gutte Frücht trügen."

dieſer Gedanke iſt hier nirgends mit gleicher Klarheit und Schärfe ausgeſprochen. Anklänge an ihn finden ſich aber mehrfach; ſo ſchon im Anfange des erſten Buches. Deſto ſchlagendere Parallelen ließen ſich zwiſchen unſern obigen Auszügen und Anführungen und zwiſchen einer Reihe von andern Stellen im „Guten Unterricht" ziehen [a]). — Und ſo bedarf es auch nur eines Blickes auf das, was Wilken a. a. O. S. 21. aus den Verhandlungen beim Religionsgeſpräch mittheilt, um zu erkennen, wie ſehr Venatorius in ſeinen Anſichten mit Oſiander Hand in Hand geht [b]). Ja, wir

---

a) Obſchon uns der letztere zwar nicht im erſten, von Wilken a. a. O. S. 50. beſchriebenen, ſehr ſeltenen Drucke von 1525, wohl aber in dem von Heberle benutzten von 1534 zur Hand iſt, ſo verweiſen wir doch der Kürze wegen auf deſſen oben angeführte Abhandlung in den Studien von 1844, beſonders auf S. 385., die Auslegung von Joh. 4, 6. u. 7.; S. 393 f. über den Sündenfall; S. 395 f. über die Liebe; S. 397 f. über die objective Grundlage der Erlöſung und die Satisfaction; S. 401 f. über die Gerechtigkeit aus dem Glauben und ſein Verhältniß zu den Werken; S. 406. über den Vorwurf, als ſey der rechtfertigende Glaube von ſittlich nachtheiligem Einfluß.

b) Bei Beſprechung des 3. Artikels: was Gerechtigkeit ſey, die vor Gott gilt, antwortet Oſiander dem von dreierlei Gerechtigkeit redenden Barfüßerprediger: „Es iſt nit mer, denn nur eine ainige ainfeltige gerechtigkait, die vor got gilt, die iſt Got ſelbſt, das Wort iſt aber Chriſtus, das faſſen wir im glawben, und iſt alſo Chriſtus alls Gott ſelbſt in uns unſre gerechtigkait, die gilt allain vor Gott; es gilt auch nichts das man ſagtt die kinder habenn kainen aigen glauben, dieweil geſchriben iſt, es ſey unmüglich Gott gefallen on glauben, es iſt auch viel ein ander düng glauben unn vernunfft, die vernunfft iſt nur ein hyndernuß des glaubens, werck aber ſey nit gerechtigkait, Sundern frucht der gerechttigkait, es iſt wol war, der glaub iſt nit on werck die auß der liebe flieſſen, ſollenn aber nymmer mer gerechtigkait genennet werden, es iſt auch der glawb, der nicht wirkt, kain glaub, ſunder nur erdicht unnd todt, wie ein gemalt bild nit ein menſch iſt." Ferner bei Artikel 4: was das Evangelium ſey u. ſ. w.: „Das Evangelium hat aber zway ſtuck, das erſte, das Chriſtus der gerechtigkait Gots gnug hat gethan — das ander, das er uns von ſünden hat

tragen kein Bedenken, ihn geradezu als einen Repräſentanten von deſſen früherem Lehrbegriff und ſeine Schriften bis zum Jahre 1530 als eine, wenn auch nur ſecundäre Quelle zu betrachten, aus welcher derſelbe genauer erkannt und vielfach ergänzt werden mag. Nach Allem, was wir von Oſiander und dem damaligen Stande der Dinge in Nürnberg wiſſen, hat der kräftige Mann bis zu dem gedachten Jahre dort durch Lehre und ſonſtiges Wirken ziemlich geherrſcht und befand ſich auch mit Luther im beſten Vernehmen, beſonders ſeitdem er 1527 ſo heftig gegen Zwingli losgebrochen war [a]), ein Verhältniß, welches durch das Marburger Religionsgeſpräch nicht, wie man bisweilen angenommen hat, gelockert wurde [b]).

Etwas anders ſcheint das Verhältniß zwiſchen Venatorius und Oſiander ſeit 1530 geworden zu ſeyn. Juſt. Jo-

---

geraynigt, und gerechtvertigt uns ſo er in uns wonet." — Aehnliche Aeußerungen, bemerkt Wilken, nur nicht ſo deutlich und beſtimmt, finden ſich bei dem Artikel von der Taufe, ſo wie bei dem vom Sacrament des Altars. — Auf die Uebereinſtimmung zwiſchen Venatorius und Oſiander rückſichtlich der von dieſem um dieſelbe Zeit vorgetragenen Lehren von dem Gehorſam weltlicher Obrigkeit und dem Gebrauch chriſtlicher Freiheit (Wilken S. 23 f.) legen wir kein beſonderes Gewicht, da ſie die ihm eigenthümlichen Anſichten nicht weiter berühren.

a) Wilken a. a. O. S. 25 f.

b) Wilken a. a. O. S. 33 f. u. 61 f. In der oben angeführten „Beweiſung" u. ſ. w. gegen Ende des erſten „Bezeugnus" ſchreibt Oſiander: „Ich hette mich auch hernach im 1529 jar, zu Marpurg, denn verglichen Artickeln keineswegs unterſchriben, Wan D. Luther, ſeliger, diſe klare und gewaltige wort nicht het hinein geſetzt, Nemlich, das uns Gott zu gnaden nimpt, umb ſeines Sons willen, An welchem wir alſo Glauben, und dardurch ſeines Sons Gerechtigkeit und Lebens und aller guter geniſſen und theilhafftig werden ꝛc. Dan ſeines Sons Gerechtigkeit, unn Leben, der wir theilhafftig ſollen werden, flieſſen aus ſeiner Göttlichen Natur, und ſein GOtt ſelbs, und laſſen ſich keineswegs, anderſt gloſirn oder deuten."

nas und Melanchthon, welche den Kurfürsten von Sachsen auf den Reichstag nach Augsburg begleiteten, mit ihm in Nürnberg verweilten und Wil. Pirkheimer, unseres Venatorius Freund, besuchten, fanden diesen gegen Osiander sehr aufgebracht a). Als ihnen Osiander auf den Reichstag selbst nachkam, hatte er mit Melanchthon die merkwürdige Differenz wegen der Rechtfertigung, deren er nicht bloß im Anfang des „andern Bezeugnus" der oben angeführten „Beweisung," sondern auch in der „Widerlegung der ungegrundten undienstlichen Antwort Philippi Melanchthonis" u. s. w., Königsberg 1552, gedenkt, indem er berichtet, er habe, um dem Gezänk vom sola und de fide formata ein Ende zu machen, Melanchthon gebeten, die Stelle Jer. 23, 6. („Das ist der Name, den man von ihm ausrufen wird: Gott unsre Gerechtigkeit.") ins Glaubensbekenntniß aufzunehmen. Ungeachtet ihn nun Urban Rhegius dabei unterstützte, habe er doch Melanchthon, dem er „Kleinmüthigkeit und zerstreute Gedanken" Schuld gibt, nicht dazu bewegen können. „Da blib er — der Spruch — verschwigen, und kont dise hohe Warheit" — daß nämlich Christus nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit sey — „nicht in die Augspurgische Confession kommen, were sie aber hinein kommen und darbei angezeigt worden, das Christus durch den Glauben in uns wonet und würcket das wöllen und das thun in uns, zweiffel ich gar nicht, die Konfession het ein ander ansehen gewonen b)." Und allerdings hätte sie das, während so bekanntlich (Art. 4.) der Nachdruck vorzugs-

---

a) Corpus Reformator. II. P. 38. Nr. 678. und Wilken a. a. O. S. 36. u. 62.

b) Das Weitere bei Wilken, S. 37 f., woraus mindestens hervorgeht, daß Melanchthon auch durch Osiander's unordentliche Lebensart während seines Aufenthaltes in Augsburg nicht sehr erbaut war, wogegen auch dieser sich in einem Briefe an Linck und Schleupner vom 4. Juli 1530 (Corp. Ref. II. P. 163. No. 759.) über Melanchthon nicht sehr günstig äußert.

weiſe auf den Tod Chriſti gelegt und die objective Seite der Rechtfertigung durch Hervorhebung der Sündenvergebung und der darin vorausgeſetzten Imputation mehr urgirt würde.

Venatorius muß ſich immer mehr nach dieſer Seite hinüber gewendet haben. Zwar in dem oben angeführten „Kurtze Unterricht von beyden Sacramenten" vom Jahre 1530 ſchreibt er noch, er wolle Vergebung der Sünden beim Nachtmahl Chriſti nicht abgeſchnitten haben, ſofern daſſelbe nur mit rechtem Verſtand angenommen werde. Denn im Nachtmahl Chriſti werde uns verkündet und wieder zu gedenken befohlen der Tod Chriſti, deſſen Güte wir zuvor in der Taufe theilhaftig geworden. „So eſſen wir nun den leyb und trincken das blut Chriſti warlich (dann er ſelbs, Chriſtus die warheyt, ſpricht, das brot ſey ſein leyb und der wein ſein Blut) auf das, das empfangen leben durch Chriſtum, geſterckt und alſo wir in tugenden von tag zu tag mehr zunemen. Und auff ſolche weyß zu reden, ſo iſt auch bey dem Nachtmal Chriſti vergebung der ſünden, dann durch ſolches empfahen, des leybs und bluts Chriſti, würdt der glaub geſterckt unn erhalten, der dann allain vergebung der ſünden empfencklich iſt." Und weiter unten: „Alſo empfinden nun die rechtglaubigen, das Chriſtus dem Willen Gottes allain genugthan, die weyl ſie aber durch den glauben auch Chriſto eingepflanzt, ja gantz ſeine glider und ſein leyb worden, ſo verſehen ſie ſich guts zu Got (wie wol ſie noch täglich das reich der ſünden in ihrem fleyſch ſpüren) von deswegen, der ihnen gemacht iſt von Got zur weyßheyt und zur gerechtigkeyt und zur heyligung unn zur erlöſung, auff das, wer ſich berhüme, der berhüme ſich des Herrn;" — eine Auffaſſungsweiſe, welche mit der bisherigen oſiandriſchen in ſo völligem Einklange ſteht, daß es kaum nöthig iſt, darauf beſonders hinzuweiſen. Davon jedoch abgeſehen, daß dieſe Stellen wie die ganze Schrift füglich vor der Fixirung der Rechtfertigungslehre in der Confeſſion abgefaßt ſeyn können, ſo ver-

vertragen sie sich auch allerdings mit derselben, indem ja auch durch sie die andere subjective Seite noch keineswegs ausgeschlossen wird. Und wenn das durchgängige Vorherrschen derselben bei Venatorius aufhören und von ihm ein größeres Gewicht auf die Zurechnung von Seiten Gottes, also auf den actus forensis gelegt werden sollte, so bedurfte es dazu bei einem Geiste, der sich so ganz in die andere Anschauungsweise vertieft, sie sich, bei allem Zusammenhange mit Osiander, so selbständig angeeignet und durchgearbeitet hatte, natürlich eines längeren Processes. Befördert wurde derselbe wohl durch eine Verstimmung, welche unter den übrigen nürnbergischen Predigern gegen Osiander eintrat und bald in einen sehr bedenklichen offenen Streit auszubrechen drohte. Schon früher hatte sich dieser der Abschaffung mancher bei der deutschen Messe noch beibehaltenen papistischen Mißbräuche widersetzt und war deßhalb mehrfach getadelt [a]). Jetzt erhoben die Juristen im Rath Bedenken gegen Beibehaltung der Privatabsolution, weil sie fürchteten, die Geistlichen möchten den Bann wieder aufrichten [b]). Diese vertheidigten dieselbe anfangs noch unbedingt [c]), führten aber doch bald daneben eine von Wenceslaus Linck verfaßte öffentliche Absolutionsformel ein, ein Verfahren, welches in einem von Melanchthon herrührenden, von Luther mit unterschriebenen Bedenken an den Rath vollkommen gebilligt ward [d]). Nur Osiander widerstrebte hartnäckig und

---

a) Wilken a. a. O. S. 30.

b) Strobel's Neue Beiträge zur Literatur II. S. 376 f.

c) Strobel a. a. O. S. 380 ff.

d) De Wette gibt in Luther's Briefen IV. S. 444 f. das Bedenken als „von Luther und Melanchthon gemeinschaftlich verfaßt." Bretschneider weist im Corp. Ref. II. p. 648. No. 1108. nach, daß Melanchthon allein der Verfasser war und Luther es nur mit unterschrieb. — Aehnlich verhält es sich mit dem zweiten, mehr zur Versöhnung rathenden Bedenken, S. 480 ff.; vgl. Corp. Ref. P. 670. No. 1133.

war zum Gebrauch der von Linck verfaßten Formel nicht zu bewegen, worüber dieser sehr erbittert wurde und mit seiner Partei von Luther wiederholt zur Geduld und Eintracht ermahnt werden mußte [a]). Daß Venatorius auf Linck's Seite stand, würde sich schon aus mancherlei andern Anzeichen schließen lassen, geht aber überdieß aus Luther's zweitem Briefe ausdrücklich hervor [b]) und mochte dazu beitragen, ihn auch in der Rechtfertigungslehre von Osiander allmählich abzuführen, den Luther hier „hominem procul a sinceritate doctrinae nostrae positum" nennt, ein Urtheil, welches er aber nicht veröffentlicht wünscht.

Noch mehr wurde Venatorius auf die orthodoxe Seite, wenn wir sie so nennen dürfen, hinübergezogen durch die Angriffe, welche ihre Rechtfertigungslehre, namentlich das sola fide nicht bloß von den entschiedenen Anhängern der römischen Kirche, sondern auch von Solchen erfuhr, die zwischen ihrem und dem evangelischen Bekenntniß hin- und herschwankten und sich gerade jene Bestimmung desselben aus verschiedenen Gründen nicht aneignen konnten. Zu ihnen gehörte Johann Haner, ein geborner Nürnberger, anfangs mit Vielen, unter welchen angeblich auch

---

a) Luther's Briefe von de Wette IV. S. 465 ff. und S. 485 ff. Leider verlassen uns hier Wilken's reiche und gründliche Nachweisungen und wir müssen uns wegen des ganzen Handels auf Strobel, Leben Veit Dietrich's, S. 26 ff. berufen. — Aus dem Briefe bei de Wette a. a. O. S. 331 f. ergibt sich, daß eine Differenz mit Osiander über die bedingte Taufe vorhergegangen war und gleichfalls böses Blut gemacht hatte. Nach Strobel (S. 401.) war derselbe mit seiner Lage in Nürnberg so unzufrieden, daß er weg wollte.

b) „Saluta" schreibt Luther a. a. O. S. 486 an Linck „D. Thomam Venatorium et differri suas propositiones non aegre ferat. Est caussa, qua differri oportet, donec nubila ista transeant." Welcher Art diese Propositionen waren, habe ich nicht ermitteln können. Offenbar aber bezogen sie sich auf den Streit.

Albr. Dürer a), der zwingli'schen Lehre zugeneigt, dann, als dieselbe 1526 in Nürnberg durch ein Verbot des Rathes unterdrückt wurde, eine Vermittelung zwischen den Nürnbergern und Zwingli versuchend b), später offenbar wieder dem römisch-katholischen Lehrbegriffe zugewandt c). In dieser Richtung schrieb er: „Prophetia vetus ac nova, hoc est vera scripturae s. interpretatio. De syncera cognitione Christi deque recta in illum fide. Ioannis

---

a) Die Sache steht bei ihm nämlich nicht ganz fest, wäre aber bei dem innigen Verhältniß zwischen Dürer und Venatorius für diesen immerhin charakteristisch. Zeltner (Genauere Untersuchung, wie es mit den sogenannten schwabacher Artikeln beschaffen. Nürnberg 1730. 4.) berichtet von ihr S. 32. „aus guten Nachrichten", jedoch ohne genauere Angabe der Quelle. Er will gelesen haben, als Dürer einst sehr eifrig dafür gestritten, daß im Abendmahle Leib und Blut Christi nur „bedeutungsweiß" zugegen sey, habe Wilh. Pirkheimer ihm zugerufen: „Ei, Meister Albrecht! Es läßt sich Christus nicht im Abendmahle hinmalen, wie mit einem Pinsel auf eine Tafel!" Se non è vero, è ben trovato. — Venatorius selbst hielt in dem Streit gegen die Zwinglianer im Jahre 1526 mit Osiander und Schleupner entschieden zu der lutherischen Ansicht. Wilken a. a. O. S. 25.

b) In J. H. Hottinger's Hist. eccl. VI. (Saec. XVI. P. III.) S. 529 f. findet sich ein Schreiben Haner's an Zwingli, worin er die Nürnberger vertheidigt, und Füßlin gibt in den Epp. ab eccl. Helveticae reformatoribus scriptis (Cent. I. p. 44.) ein anderes an Oekolampadius, worin H. eine Vereinbarung zwischen ihm und Luther in der Lehre vom Abendmahle wünscht. Vergl. auch J. J. Hottinger's Helvetische Kirchengeschichte, III. S. 345.

c) Danach ist also Will zu berichtigen, wenn er a. o. a. O. IV. S. 419. meint, Haner scheine sich zur reinen lutherischen Lehre gewendet zu haben, und dann weiter nichts von ihm zu sagen weiß. Er kennt die „Prophetia" nicht, ungeachtet er die Gegenschrift von Venatorius anführt, sondern nur „theses de poenitentia", welche Haner 1539 zu Leipzig „adversus recens editas Witebergae" herausgab. Ich habe die Schrift nicht einsehen können, allein schon der Titel läßt vermuthen, daß sie dieselbe Tendenz wie die Prophetia verfolgt.

Haneri, Lipsiae excudebat Mich. Blum. MDXXXIV. 16 Bogen 4., mit den Sprüchen Matth. 13, 52. Gal. 6, 16. und Röm. 8, 9. auf dem Titel. — Die Schrift zerfällt in 600 Axiomata und wird durch eine ziemlich lange, mit Lobsprüchen und Schmeicheleien überfüllte epistola dedicatoria an Herzog Georg von Sachsen eingeleitet, in welcher Haner bekennt, sich in den verschiedenen Secten versucht zu haben, die, wie die Bewaffneten aus dem trojanischen Pferde, jetzt aus den Köpfen der Menschen hervorgesprungen seyen. Nun aber sey er zur Erkenntniß der Wahrheit gekommen. Sie lasse sich nur finden durch Erforschung der Schrift, bei welcher aber der Geist der Kirche und ihre Ueberlieferung leiten müsse, wenn nicht Alles unsicher werden solle. Ihr verdanke die Christenheit den biblischen Glaubenskanon. In ihrem Schooße müsse man ruhen. Die Neuerer und Pseudoevangelischen wollten es nicht. Daher ihr Abfall von der gemeinsamen Mutter und ihre Spaltungen unter sich, die es bereits dahin gebracht, daß es so viel Kirchenbildungen (ecclesiae facies) gebe, als Landgüter (villae) und Flecken. Vor Allem aber sey das falsche fleischliche Vertrauen zu bekämpfen, wodurch die Menschen verleitet würden, sich zu Sclaven der sittlichen Verderbtheit zu machen, indem sie die Gnade des gütigen Gottes auf Muthwillen zögen und unter dem Schein der geistlichen Freiheit dem Fleische Raum gäben. „Quorum fides" — heißt es S. 6. — „gratiae praesumptio, evangelium vero peccandi licentia est, qui et solum carnis in Christo sacramentum urgent, dispensationis spiritus sui egregii blasphematores." — In diesem und einem noch viel schärferen Tone geht's weiter, ganz in der Art eines Crotus, Cochläus und Wicel, mit denen Luther a) Haner augenscheinlich wegen dieser Schmähschrift zusammenstellt. Kein Wunder, daß sich Venatorius zu seiner oben an-

a) Briefe, de Wette, IV, 545.

geführten Widerlegung veranlaßt fand, zumal da, wie er am Schlusse derselben andeutet, durch Haner's Wankelmuth und harte Vorwürfe gegen die evangelischen Lehrer die Stadt, welche Luther eine Sonne unter Mond und Sternen, Melanchthon das Auge Deutschlands genannt hatte a), leicht in den schlimmsten Ruf kommen konnte. Die epistola apologetica selbst ist einem Jakob von Barthen aus Danzig gewidmet, den Venatorius rerum theologicarum peritum nennt und dessen bewährtes Urtheil er rühmt. Auf seiner Rückreise aus Italien habe Barthen geäußert, Nürnberg nähre in seinem Busen eine Schlange, die mit ihrem Gifte nicht bloß seine Mauern, sondern, wenn man sie verachte, ganz Deutschland inficiren könne, und sich Glück gewünscht, der Ansteckung durch die größere Entfernung weniger ausgesetzt zu seyn. Deßhalb müsse man dem Feinde bei Zeiten entgegentreten. Er, Venatorius, sey jetzt seinem Rathe gefolgt u. s. w. Ehe wir aber auf seine Apologie eingehen, erscheint es zweckmäßig, einen kurzen Ueberblick über Haner's Axiomata zu geben, um so mehr, da dieselben ziemlich unbekannt geblieben zu seyn scheinen und doch einen recht interessanten Blick gewähren in die von ihm und seinen Gesinnungsgenossen oft mit vielem Scharfsinn gehandhabte Polemik.

Haner geht davon aus, der höchste Artikel des christlichen Glaubens sey, daß Gott der Vater seinen Sohn, das Wort, zu unserm Heil ins Fleisch gesandt, damit er durch seinen Geist, die an ihn glauben, versöhne und ihnen die Aufnahme in die Kindschaft, die Theilnahme an seinem Erbe versiegele (Ax. 1—5.). Das Letztere geschieht, indem er uns ganz und gar, an Leib, Seele und Geist, heiligt und so nicht bloß wieder herstellt, was in Adam verloren ging, sondern uns auch sei-

a) Wilken a. a. O. S. 4. und 44. — Dagegen heißt Nürnberg ein anderes Mal bei Luther auch wieder „Ninive, quam et ego (utinam non et Christus) nauseabundus adspicio." Briefe, de Wette, IV, 401.; vergl. V, 399.

ner göttlichen Natur und Herrlichkeit theilhaftig macht (Ar. 10 f.). Will man also Christum recht erkennen, so muß man beide Naturen in ihm, vor Allem aber die göttliche, das ewige Wort, betrachten, Sätze, aus denen sich ergeben möchte, wie auch Haner bei Osiander in die Schule gegangen war (Ar. 20 f.). Als solches offenbart er das Wesen und den Willen Gottes, welcher theils auf unsere Begnadigung in der Vergebung der Sünde, theils auf unsere Besserung in der Heiligung geht (Ar. 30 f. 41. 50—54.), woraus folgt, daß das Evangelium nur das Gesetz des Buchstabens, nicht aber das des Geistes aufhebt und daß Christus nicht bloß unser Versöhner und Hoherpriester, sondern auch unser König, Gesetzgeber und Vergelter ist. Diesen drei Functionen des Wortes in ihm entsprechen in uns Glaube, Liebe und Hoffnung (Ar. 61.).

Der erste wird Ar. 62—109. nach seiner Wahrheit und Vollständigkeit betrachtet. In beiden Beziehungen ist er nicht auf die Vergebung der Sünden beschränkt, sondern eben so sehr in der Befolgung des königlichen Gesetzes, des Gesetzes der Freiheit, zu suchen, welches die Liebe ist (Ar. 64., vergl. 150. u. ö.). Denn der Glaube äußert sich auf doppelte Art: zuerst ist er das credere in Christum, dann das verbo eius obsequi (Ar. 67 f.) oder das Christo et sermoni ipsius credere (Ar. 71. 82.). Niemand glaubt wahrhaft an Christus, wer das Wort, die Hypostase seiner Person, seine göttliche Natur nicht in sich aufnimmt und bleibend in sich hat (Ar. 72.). Wir werden mithin dadurch nicht bloß belehrt, sondern auch nach der in uns wirkenden Kraft des Wortes in dasselbe umgebildet, dergestalt, daß es in uns Licht, Leben und kräftige Tugendwirkung — virtutis inoperatio potens — wird (Ar. 75 f.), wogegen ein Glaube ohne Werke, der sich allein auf ein leeres Vertrauen (inanis fiducia) stützt, todt ist (Ar. 79 f.) — was dann mit einer Reihe von Schriftstellen belegt und Ar. 106. dahin zusammengefaßt wird: „fidem veram non solum

sensum esse gratiae ac misericordiae Dei, sed et divinae voluntatis amorem, spiritum, mentem atque affectum in se complecti."

Ar. 110—134. handeln de verbo legis et evangelii und ſuchen den ſchon oben ausgeſprochenen Gedanken weiter zu begründen, daß das Evangelium nicht bloß das Wort der Gnade, ſondern auch des Geſetzes, aber des Geſetzes der Liebe, des Geiſtes und Lebens ſey. Die chriſtliche Freiheit, über welche ſich Ar. 135—150. verbreiten, müſſe als eine Freiheit des Geiſtes daran feſthalten, wo nicht, ſo gebe ſie dem Fleiſche Raum. Der wahre Glaube müſſe zu einem Dienſte der Gerechtigkeit — servitus iustitiae — werden, welche Ar. 151—165. beſchrieben wird, und die geſunde Lehre des Evangeliums ſey die Lehre einer Frömmigkeit, welche, zu Allem nütze, das ganze Leben umfaſſe (Ar. 151—182.).

Hierauf wendet ſich Haner wieder zum Glauben. Das Wort des Glaubens iſt verbum iustitiae, sanitatis sermo, doctrina pietatis, praeceptum sanctimoniae, mandatum dilectionis adeoque lex spiritus et vitae. Das ganze Weſen des Chriſtenthums beſteht im Ablegen des alten und im Anziehen des neuen Menſchen. Es genügt nicht, mit Vertrauen zum Throne der Gnade zu treten — es gilt, in Chriſto zu bleiben und wie er zu wandeln. Seine Gerechtigkeit als eine fremde nützt uns nicht, wenn ſie nicht die unſrige wird, und das geſchieht nur, wenn er ſelbſt in uns wohnt, indem wir Wurzel ſchlagen in der Liebe (Ar. 183—205.). Die Glaubensgerechtigkeit beſteht mithin nicht allein in der Reinigung des Herzens, ſondern auch im äußern Fruchtbringen der Werke. Die letztern gehören weſentlich zur Ergänzung — complementum — des Glaubens. Denn obgleich der Gerechte ſeines Glaubens lebt, ſo lebt er doch nicht eines eitlen Glaubens, ſondern ſo, daß er ſein ganzes Leben der Gerechtigkeit und Liebe weiht. Die Glaubensgerechtigkeit iſt weſentlich zu-

gleich iusti factio, operatio iustitiae, fructificatio Deo (Ar. 206—226.), was rückſichtlich der bona opera des Weitern dargethan und (Ar. 268.) zu der Folgerung fortgeführt wird, daß, wie der Glaube die Werke, ſo umgekehrt die Werke den Glauben rechtfertigen. „Opera enim, quae fidem non habent, iustitiae fructu procul dubio carent; similiter et contra fides, quae opera non habet, iusta, hoc est legitima, non est nec vera, sed simulata atque ad fallendum tantummodo composita." — Iſt aber ſo der Glaube mit den Werken nothwendig verbunden, ſo rechtfertigen auch dieſe vor Gott eben als Werke des Glaubens und Früchte des Geiſtes Chriſti. Sind ſie noch mangelhaft wegen der ihnen anklebenden Schwachheit des Fleiſches, ſo wird dieß durch die Kraft des Geiſtes erſetzt und Chriſtus, die Liebe, vor Allem aber der Glaube, in dem ſie geſchehen, treten heilend hinzu. Jedenfalls vollenden ſie die begonnene Rechtfertigung des Glaubens und wirken auf ihn zurück, wogegen dieſe Rechtfertigung ihren erſten Urſprung immer in Gott hat [a]). Gäbe es aber gar keine

a) „Est et operum iustificatio quaedam, quemadmodum et fidei est, sicut et fructificatio quaedam non solius arboris est, sed et fructuum. Ut enim ex semente arbores, ita fructus ex semine fructificant. Idem de fidei atque operum iustificatione sentiendum est. — Fides enim iustificat primordialiter et ex se, opera vero completive et ex alio, ex fide scilicet; iustificationis enim initium ex fide est, complementum vero ex operibus iustitiae, quamquam et fidei iustificatio sua primordia aliunde, scilicet a Deo, cuius hoc donum est, habeat, ut sit ipse solus iustus et iustificans eum, qui est ex fide. — Quemadmodum enim in operibus creationis per virtutem verbi arbor prior est semine, licet non sine semente: ita in operibus recreationis per auditum verbi fides prior est operibus, licet non sine operibus, neque sine bene agendi potentia. — Quemadmodum etiam in operibus creatis prolificationes mutuae sunt, quibus unumquodque ex animantibus genus suum conservat atque traducit, ita quoque in opere recreationis est, ubi, quemadmodum fides progignit opera, ita contra opera rursus prolificant fidem sicque se mutuo conservant." Ar. 277—280.

Rechtfertigung der opera fidei — wie ſollte der Glaube wohl das Geſetz beſtätigen und nicht vielmehr auflöſen? Und wenn weder die Werke des Geſetzes noch die der Natur, ſobald nur der Geiſt der Gnade und des Glaubens hinzutritt, ausgeſchloſſen ſind von der Rechtfertigung, welche vor Gott gilt, um wie viel weniger darf dieß mit den Werken des Glaubens geſchehen, welche die Früchte des Geiſtes und die Werke Gottes ſelbſt ſind, der die Liebe iſt! (Ax. 269—295.)

Um dieß noch deutlicher zu machen, bemerkt Haner, die Schrift kenne eine doppelte Juſtification, eine paſſive oder imputative, wodurch der Menſch aus dem Sünder ein Gerechter wird oder eigentlich nur für gerecht gehalten wird, und eine active, worin er, nachdem er ſo gerecht geworden, die Früchte der Gerechtigkeit bringe und, was gut und recht iſt, thue. Jene iſt die inchoative und beſteht in dem Bewußtſeyn der Gnade und in der Vergebung der Sünden. Sie iſt allerdings eine Sache des Glaubens „etiam nullis praecedentibus operibus legis, licet non sine praevia resipiscentia neque sine dolore super peccato anteactaque perperam vita in adultis atque his, qui poenitentia egent, secundum Deum assumpto" (Ax. 296.) Denn durch die voraufgehenden Gnadengaben wird dem Geiſte der Gnade ſelbſt der Weg bereitet, ein Unterſchied, welcher ſofort auch auf den Glauben übergetragen, als donum und spiritus fidei fixirt und durch Berufung auf Röm. 1, 17. — ἐκ πίστεως εἰς πίστιν — ſo wie dadurch begründet wird, daß Viele wohl die Gabe des Glaubens haben, ſich aber doch ihrer vergebens rühmen, weil ihnen der Geiſt deſſelben fehlt. Matth. 7, 22 f. Daraus folgt denn, daß dieſe erſte Juſtification des Sünders weder durch den Glauben, noch durch die Werke zu Stande kömmt, ſondern allein durch den Geiſt der Gnade, wenn es auch nicht geſchieht ohne den Glauben und ohne die voraufgehenden Gaben und Werke der Gnade, mithin immer ohne Verdienſt (Ax. 308–316.). Um wie vielmehr muß nun aber die zweite, die

active und completive Justification, welche Haner, wie bemerkt, lieber iusti factio nennen möchte, ihre Werke und die Früchte des Geistes haben (Ar. 317—321.). Folglich rechtfertigt auch nicht der Glaube allein. Im Gegentheil ist die Justification des Sünders, welche lediglich durch das donum und den auditus fidei zu geschehen scheint, noch keine wahre iustitia, weil ihr der Geist noch fehlt, weßhalb sie mehr eine Sache des Fleisches und Buchstabens ist, während die wahre Justification nach Off. Joh. 22, 11. zwiefach seyn und außer der inchoativen die completive in sich begreifen muß (Ar. 322—333.). Auf sie allein ist zu bauen. Da sie nur durch den Geist Christi bewirkt wird, so entzieht sie auch nichts seinem Verdienst. „Est enim ea iustificatio, quae est per solum donum fidei, magis alienae iustitiae imputatio, quam propriae spei per Christum gloriatio, adeoque magis inchoatio quaedam iustitiae, quam iustitia, quum contra iustificatio spiritus atque fructuum fidei completa iustitia sit, utpote quae etiam in nobis per Christum pro modulo membri ac mensura sui spiritus absolvitur" (Ar. 334—339.). Daran schließt sich nochmals eine ausdrückliche Polemik wider den Irrthum der Evangelischen, welche den Glauben allein predigen, ohne zu bedenken, daß, wenn Gott keine Rücksicht auf die Werke nähme, gegen die deutlichsten Zeugnisse der Schrift von seiner vergeltenden Gerechtigkeit nicht mehr die Rede seyn könne (Ar. 340—376.).

Die active Justification wird dann (Ar. 377—393) näher als die Heiligung gefaßt und geradezu für den andern, bessern Theil des Christenthums erklärt [a]). Sie erst bestätigt

a) „Vera ergo gloriatio nostra non in eo solummodo est, quod per fidem scilicet insiticii facti sumus Christo, ut sic pacem habeamus erga Deum, sed magis in eo, quod spiritum filii accepimus, per quem sincera caritate ac fide, non simulata, bona nostra conscientia bene nobis respondet coram Deo, in eo, quod ductus spiritus sequimur ac perinde vere filii sumus ac sancti." Ar. 381.

und befeſtigt unſere Rechtfertigung vor Gott und verdient durch die aus ihr hervorgehenden Werke des Glaubens immer reichere Gnade, auctore tamen Christo. Und zwar begreift dieſe Gnade auch die tägliche Vergebung der Sünden in ſich (Ar. 394—404.), ſo wie es auch noch einen andern Lohn für gute Werke, das ewige Leben, gibt (Ar. 405—414.). Der Ausdruck Verdienſt iſt nun dabei um ſo unverfänglicher, da das meritum ſich von dem donum eigentlich nur durch den Gebrauch unterſcheidet a), weßhalb es ähnlich wie die Gnade nicht vom Glauben allein, ſondern auch von den Werken des Glaubens abhängt (Ar. 415—444.). Zu ihnen gehört namentlich die Buße als Bedingung der Sündenvergebung (Ar. 445—449.), welche durch das Wort des Evangeliums nicht bloß angekündigt, ſondern dergeſtalt bewirkt wird, daß die Sünde ſelbſt verſchwindet. Denn jenes Wort iſt recht eigentlich das Wort des Vaters, welches zum Herzen ſpricht, der unſterbliche Same des lebendigen, ewigen Gottes, durch welchen wir wiedergeboren, erneuert und vollendet werden, und nicht bloß die Offenbarung des göttlichen Willens empfangen, ſondern dieſen Willen ſelbſt in uns aufnehmen (Ar. 450—459.). Als Wort des Kreuzes tödtet es die fleiſchlichen Lüſte; als Wort des Lichtes und Lebens macht es uns zu Kindern Gottes, gleich dem Ebenbilde ſeines Sohnes, des Erſtgebornen unter vielen Brüdern, des Geiſtes Gottes theilhaftig u. ſ. w. (Ar. 460—474.).

Von da ab greift die Schrift auf Ar. 20. zurück und betrachtet die andere, menſchliche Natur in Chriſtus (Ar. 475—540.) und zum Schluß (Ar. 541—600.) die Vereinigung beider Naturen in ihm zu Einer Perſon, Partien, welche, ſo mancherlei eigenthümliche Anſichten ſie auch enthalten, doch kein weiteres Eingehen an dieſer Stelle erfordern, da Ve-

---

a) „Est meritum nihil aliud, quam collati doni legitimus usus; quicquid enim habemus meriti, hoc omne nobis primum praeveniens gratia donat.“ Ar. 420.

natorius in seiner Gegenschrift auf sie weniger Rücksicht nimmt.

Diese beginnt ziemlich heftig. Statt eines Schatzes, den er sich in ihr versprochen, habe er Kohlen gefunden und könne, wenn er sie durchgehe, mit größerm Recht ein Köhler (carbonarius), als ein Theolog genannt werden. Haner habe in ihr zusammengehäuft, was den Brand eines unheiligen Feuers nähren müsse. Darum beklage er dessen Geschick, mehr noch dieß, daß er sich selbst sogar nicht für beklagenswerth halte [a]). Aber er werde seinen Lügen zu Leibe gehen, und wenn er dabei bisweilen bitter werde, so möge sich Haner dieß selbst zuschreiben, der sich nicht gescheut, die Wahrheit mit seiner schmählichen Feder zu beflecken.

In seinen sechshundert Sätzen habe er sich nur selbst genügen wollen. Voll von Schmähungen seyen wenige mit gründlichen, richtig beigebrachten Schriftbeweisen belegt und in seinem ganzen Buche zeige Haner nur, wie schlecht er in der Schrift bewandert sey. Seine eigentliche Hauptabsicht aber sey keine andere, als die Gerechtigkeit aus den sogenannten guten Werken aufzurichten, gegen den Grund unseres Heils, den Glauben. Dieß offenbare sich gleich, wenn man den Anfang seiner Schrift zusammenhalte mit deren weiterem Verlaufe. Dort werde Christus mit Recht als die Hauptsumme des menschlichen Heiles dargestellt; hier führe Alles in die unfruchtbaren Klippen der Werke [b]), so daß man selbst gegen das, was Haner Richtiges habe, mißtrauisch werden müsse. Daher auch seine Geringschätzung

---

a) „Doleo vices tuas, et hoc magis doleo, quod dolendum te minime censes."

b) „Cur tu in sequentibus alio respicis, quasi oblitus eorum omnium, quorum hic (Ax. 1—3.) magna cum laude mentionem facis? Quae furia dementatum te a Christo, salutis humanae scopo, avocat? aut quae siren in illos te semper steriles operum scopulos pellexit, a quibus tibi revera nullum unquam solidae felicitatis fructum expectare liceat?"

von Christi menschlicher Natur, und daß er behaupte, nicht auf ihr beruhe unser Heil, sondern auf dem Wort und dem Geist des Wortes a).

Der Grundfehler bei Haner sey vor Allem, daß er in pelagianischer Weise ein Verdienst des freien Willens statuire und dadurch eine Christo feindliche Gesinnung verrathe; dann, daß er nicht wisse, was wirklich Glaube sey, und diejenigen gar nicht verstehe, welche auf ihn allein die Rechtfertigung gründen. Auch nach ihnen müsse man Gutes thun gegen Jedermann, allermeist gegen des Glaubens Genossen; aber den Anker des Glaubens und der Hoffnung in den Grund dieser Werke werfen wollen, das führe zur Lästerung der göttlichen Barmherzigkeit. So weit der Sinn des Menschen auf die Werke gerichtet sey, so viel Abbruch geschehe dem wahren und festen Vertrauen auf den Herrn; und so viel von diesem Vertrauen vorhanden sey, so viel geistlicher Segen und wahre Gerechtigkeit werde erlangt. Diese Gerechtigkeit der Gläubigen ist in Gottes Augen ipsa iustitiae imputatio. Ps. 32, 1 sq.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen Fol. 1—6. wendet sich Venatorius zu einer ausführlicheren Widerlegung der von Haner Ar. 340 ff. ausgesprochenen Vorwürfe. Er will zuerst zeigen, was die Frommen eigentlich unter dem Glauben verstehen, dann, was die wahre Gerechtigkeit des Menschen in Gottes Augen sey, läßt sich aber von dem Eifer der Polemik sogleich zu der die Hauptsache offenbar anticipirenden Begründung des Satzes verleiten, daß der Glaube allein und nur der Glaube rechtfertige. „Hic scio" — heißt es Fol. 7 f. — „quam aegre sit animo tuo audire, quod

a) „Quis non videat, quam insigniter, caecorum more, debaccheris in carnem Christi, ut saltem, quod semel proposuisti tibi, iustitiam statuere queas humanorum operum? Si tibi ab una natura vilis est Christus adeo, ut neque salutem neque vitam in eo tuto reponere possis, nobis certe utrobique pretiosus est, et quatenus Deus est et quatenus homo est."

ubique adiiciam: sola fide. Haec particula sola te male habet. Sed bono sis animo ac te, si fieri queat, docilem praebe Deo. Non sunt diversa: fide iustificamur et sola fide iustificamur. Nam vera in oculis Dei iustificatio, ut nihil operum includit, ita omnes prorsus infusos illos habitus una cum universis creatis in nobis qualitatibus excludit. Non unam itaque duntaxat aut alteram novae qualitatis partem excludunt fideles, sed neque in ipsis simul universis novitatis suae qualitatibus confidunt, quod certo sibi persuaserint, salutem adeoque remissionem peccatorum illis qualitatibus nostris, relicta fiducia misericordiae Dei, minime deberi. Nam fides vera, cui nos tantum tribuimus, alio respicit, quam in qualitates ullas hominum, sive illae insint nobis a natura, sive illas condiderit in nobis Deus, quas ob eam caussam spirituales merito appellamus. Itaque vocabulum fidei revera fiduciam includit alienae rei, nempe misericordiae Dei a). — Unde sapienter faciunt credentes, qui neque dignitate sua efferuntur, tamquam ex operibus iusti haberentur coram Deo, neque item indignitate sua animum bene sperandi deiiciunt, sed semper magis magisque in promissam gratiam intenti solius sese beneficio Christi iustitiam veram consequi certo sibi persuadent. — Proinde te tuosque nihil moramur, quos tantopere offendit particula sola; quis non videat enim, si omittatur sola dicamusque simpliciter cum apostolo: gratis nos iustificari per fidem, sine omni prorsus bonorum operum respectu, adhuc assertionem nostram stare?"

---

a) Vgl. Fol. 11: „Est fidei nostrae natura, ut universam illam bonorum operum fiduciam procul ab se excludat et in unam misericordiam Dei spirituales illos mentis suae radios intendat." — Fol. 12: „Fides non in dignitatem suam defixos habet oculos, sed in eum duntaxat, quem ex verbo promissionis Dei apprehendis, Christum."

Hierauf erſt folgen einige genauere Beſtimmungen über die Natur der fides, aber mehr, um zu der chriſtlichen Freiheit überzugehen und ſie einzureihen in die durch den Glauben zu erlangenden Güter. „Vera libertas a peccatis per fidem contingit Christi, gratis itaque et absque ullo operum nostrorum respectu. Io. 8, 36. Haec autem libertas, quemadmodum et Christus, nonnisi fide apprehenditur. Ubi fides est igitur, ibi et iustitia, ubi iustitia, ibi et libertas a peccato, ubi libertas, ibi gratia, ubi gratia, ibi et adoptio filiationis, ubi adoptio, ibi et successio sive, ut vocant, haereditas." Eine nochmalige Verſicherung, daß die guten Werke dem Glauben und der Freiheit folgen müſſen, beſchließt dieſe Partie a).

Die zweite Partie über die Gerechtigkeit vor Gott, Fol. 11 ff., iſt etwas beſſer geordnet. Auf den allgemeinen bibliſchen Nachweis, daß Chriſtus Alle, die an ihn glauben, ſeiner Gerechtigkeit theilhaftig mache und daß mit ſeiner Erſcheinung die Sünde ein Ende nehmen ſollte, folgt der Verſuch, darzuthun, wie Haner nirgends recht zu unterſcheiden wiſſe zwiſchen der Glaubensgerechtigkeit, durch welche die Auserwählten allein in den Augen Gottes gerechtfertigt werden, und zwiſchen den Werken der Gerechtigkeit, die beim Apoſtel Früchte des Geiſtes heißen. Die letztern, wie reich ſie ſind, können doch nicht rechtfertigen, weil die Liebe, des Geſetzes Erfüllung, niemals hinlänglich in dieſem Leben ausgebildet wird und unſerm Fleiſche noch immer ziemlich viel Unvollkommenheit anklebt. Alſo gilt es den Glauben und, wie geſagt, den Glauben allein. Die Gerechtigkeit, welche vor Gott genügt, iſt nicht irgend eine Beſchaffenheit — qualitas — des Glaubens, ſondern der Glaube ſelbſt, welcher die verheißene Gnade in Chriſto ergreift. Daraus er-

---

a) „Non ideo morbos laudamus, quia medicinam praedicamus. Non ideo a bonis operibus abhorremus, quia gratiae beneficium ipsis longe operibus praeferimus."

auf die in Punkt 1 des Antrags des Abg. Dr. Lotz d. J. in Nr. 114 des Neuen Anzeigers für Bürgermeister und Gemeinderäte vom 15. Juli 1911 gestellte Frage, ob die Gemeinden verpflichtet sind, die Kosten für die Beschaffung der Gesetzbücher zu tragen, ist zu bemerken, daß nach Art. 3 Abs. 1 Satz 1 des Gemeindeverwaltungsgesetzes die Gemeinden verpflichtet sind, die Kosten für die Beschaffung der Gesetzbücher zu tragen. Nach Art. 3 Abs. 1 Satz 2 des Gemeindeverwaltungsgesetzes sind die Gemeinden verpflichtet, die Kosten für die Beschaffung der Gesetzbücher zu tragen, wenn die Gemeinde die Gesetzbücher für die Gemeindeverwaltung benötigt. Nach Art. 3 Abs. 1 Satz 3 des Gemeindeverwaltungsgesetzes sind die Gemeinden verpflichtet, die Kosten für die Beschaffung der Gesetzbücher zu tragen, wenn die Gemeinde die Gesetzbücher für die Gemeindeverwaltung benötigt. Nach Art. 3 Abs. 1 Satz 4 des Gemeindeverwaltungsgesetzes sind die Gemeinden verpflichtet, die Kosten für die Beschaffung der Gesetzbücher zu tragen, wenn die Gemeinde die Gesetzbücher für die Gemeindeverwaltung benötigt. Nach Art. 3 Abs. 1 Satz 5 des Gemeindeverwaltungsgesetzes sind die Gemeinden verpflichtet, die Kosten für die Beschaffung der Gesetzbücher zu tragen, wenn die Gemeinde die Gesetzbücher für die Gemeindeverwaltung benötigt. Nach Art. 3 Abs. 1 Satz 6 des Gemeindeverwaltungsgesetzes sind die Gemeinden verpflichtet, die Kosten für die Beschaffung der Gesetzbücher zu tragen, wenn die Gemeinde die Gesetzbücher für die Gemeindeverwaltung benötigt. Nach Art. 3 Abs. 1 Satz 7 des Gemeindeverwaltungsgesetzes sind die Gemeinden verpflichtet, die Kosten für die Beschaffung der Gesetzbücher zu tragen, wenn die Gemeinde die Gesetzbücher für die Gemeindeverwaltung benötigt. Nach Art. 3 Abs. 1 Satz 8 des Gemeindeverwaltungsgesetzes sind die Gemeinden verpflichtet, die Kosten für die Beschaffung der Gesetzbücher zu tragen, wenn die Gemeinde die Gesetzbücher für die Gemeindeverwaltung benötigt. Nach Art. 3 Abs. 1 Satz 9 des Gemeindeverwaltungsgesetzes sind die Gemeinden verpflichtet, die Kosten für die Beschaffung der Gesetzbücher zu tragen, wenn die Gemeinde die Gesetzbücher für die Gemeindeverwaltung benötigt. Nach Art. 3 Abs. 1 Satz 10 des Gemeindeverwaltungsgesetzes sind die Gemeinden verpflichtet, die Kosten für die Beschaffung der Gesetzbücher zu tragen, wenn die Gemeinde die Gesetzbücher für die Gemeindeverwaltung benötigt.

Schrift vielfach erinnernde Entwickelung — „unum est bonum, fides nempe, qua ex naufragio vitae huius in portum sese recipere queat iustus; estque nihil praeterea, quod simul fracta nave possit enatare, quam unica illa in misericordiam Dei fiducia. Quare in oculis divinis non ipsa operum facies, sed mens fidei plena contemplanda venit. Efferant alii emigrantes e mundo operum bonorum sarcinas. Iustus omnia bona sua sub unius fidei nomine revera secum portat, scit nimirum, ubi sese operum bonorum fiduciae commiserit ac servandum speraverit, basim hanc infirmiorem futuram, quam ut superimpositam salutis machinam ferre possit." — Fol. 14.

Dem Einwande, daß Christus nach evangelischer Lehre nicht mehr mit Recht Richter heißen könne, begegnet Venatorius dadurch, daß es zunächst darauf ankomme, was den Menschen in die ursprüngliche Gnade und Würde zurückversetzen könne, aus welcher nicht bloß Adam, sondern alle seine Nachkommen gefallen seyen. Von dem dadurch herbeigeführten Tode kann der Mensch nur befreit werden durch das Leben. Ob dieß nun aber nur auf einem oder auf mehreren Wegen geschehen, ob es geschehen könne durch unsere eigene Kraft oder allein durch Christus und nicht theils durch ihn, theils durch uns, das sey der große Streit — „magna illa controversia, quae hactenus non paucos in arenam vocavit." — Wer dem Geiste der Schrift folge, bedenke sich nicht, Christum als dieß Leben offen zu bekennen, nachdem in Adam Alle gestorben sind. Denn im Anfang war der Mensch nicht bloß allen Geschöpfen auf der Erde übergeordnet, sondern zu einer solchen Höhe erhoben, daß er mit Recht zu dem Bilde und der Aehnlichkeit seines Schöpfers geschaffen heißen konnte a). Diese Aehnlichkeit

a) „A principio non tantum praefectus erat homo cunctis creaturis in terra, sed insuper in tantam sublimitatem suffectus, ut ad imaginem et similitudinem opificis sui formatus recte dici potuerit."

war freilich nicht jene, vermöge deren Christus das Wort von Anfang ist und das Ebenbild des göttlichen Wesens, so daß, wie eine Substanz ist des Vaters, Sohnes und Geistes, so auch ein Bild oder eine Aehnlichkeit der ganzen Dreieinigkeit in ihm ist, welche von keiner Creatur hinlänglich erforscht werden kann. Wohl aber war sie Unschuld, Gerechtigkeit, Friede, Freude, und mit diesen Tugenden ausgerüstet, hätte Adam mit allen seinen Nachkommen fortwährend das göttliche Ebenbild dargestellt, wenn er nicht gesündigt hätte. Da offenbarte Gott nach der Offenbarung seiner Macht in der Schöpfung seine Liebe und Güte durch die Sendung seines Sohnes, unser Geschlecht mit sich zu versöhnen. Wer ihn, wie er sich selbst erniedrigt hat, mit dem Auge des Glaubens anschaut, wird durch ihn zu der ursprünglichen Aehnlichkeit mit Gott zurückgeführt und Ein Geist mit Gott. Er ist nun der gemeinschaftliche Vater des Mittlers Christus und derer, die ihm durch den Glauben einverleibt werden — incorporantur. „Hac nimirum fiducia fortiter iuxta praefixum signum insequimur ad palmam supernae vocationis Dei, omnia quae a tergo sunt obliviscentes gestientesque animo, si quo modo queamus olim ad imaginem Dei plene reformari, quae, ut malum nescit, ita nullam prioris Adami maculam admittit." Fol. 16. — Heißt es nun: „an ihren Früchten sollt Ihr sie erkennen," so ist dieß eben von uns gesagt, die wir nur nach dem Aeußern urtheilen können, nicht von Gott, welcher Herzen und Nieren prüft. Christus urtheilt einst nur den Glauben und die Heuchelei, d. h. Gerechte und Ungerechte. Jene, indem sie, was sie einmal im Glauben ergriffen, fortwährend vor Augen haben und besitzen; diese, indem er sie, weil sie das Auge ihrer Zuversicht auf etwas Anderes richten, als auf die Gnade des erbarmenden Gottes, von der Herrlichkeit der Gläubigen ausschließt. Werden mithin bei dem Gericht Gottes auch die Werke genannt, so wird dadurch der Glaube nicht ausgeschlossen, der allein die guten Werke wirkt, und

die Belohnung folgt dem Glauben nicht wegen der ihn nothwendig begleitenden Werke, sondern um deſſentwillen, den der Glaube ergreift und dem es eigenthümlich iſt, ſeine Freunde zu belohnen.

Zuletzt rügt Venatorius noch, wie verkehrt es ſey, die Gerechtigkeit in jene neuen Eigenſchaften zu ſetzen, die der heil. Geiſt wirke, ſo auf die eigne Reinheit zu vertrauen und ſich wohl gar eine vollkommne Gerechtigkeit beizulegen. Auch der Glaube rechtfertige nicht, weil er eine Vollkommenheit in uns ſey, ſondern weil er Chriſtum beſitze. Dadurch würden die Menſchen nicht von der Furcht Gottes, der gegenſeitigen Liebe und den übrigen Tugenden zurückgehalten, ſondern die betrübten Gewiſſen getröſtet und der Ruhm Chriſti verherrlicht. Wohl könne es geſchehen, daß die Gläubigen öfters keine Qualitäten des Glaubens, keine Liebe in ihren Herzen zu ſpüren vermöchten. Allein deßhalb verzweifeln ſie noch nicht gleich, ſondern ſetzen an die Stelle dieſer Qualitäten Chriſtum ein mit ſeinen Gütern und vertrauen darauf, daß er ihre Gerechtigkeit ſey, der Weg, die Wahrheit und das Leben. Jedoch kann dieß Alles nicht in uns ſeyn, wenn Chriſtus außer uns bleibt, der ſelbſt in uns ſeyn, leben, reden und bleiben muß. —

Mithin doch wieder die frühere Grundanſchauung. Neben dem Vertrauen auf den actus forensis in der mehr oder weniger juriſtiſch gefaßten Imputation von Seiten Gottes, dem objectiven Factor der Rechtfertigung, der ſubjective auf Seiten des Menſchen in dem Glauben als fides sola iustificans et salvifica, aber dieſe fides erweitert und auch hier noch fortgeführt bis dahin, wo ſie in die reale Gemeinſchaft mit Chriſtus verſetzt, ja übergeht und ihn zu dem Alles durchdringenden Lebensprincip macht. Nur daß jetzt die erſtere, juridiſche Auffaſſung weit mehr berückſichtigt wird und fühlbarer durchſchlägt, während in den Büchern de virtute christiana die andere vorwaltet, ohne natürlich deßhalb jene geradezu aufzuheben. Dieß wird recht klar

aus der Stelle I. Fol. 3a.: „Illud quoque consideremus, frustra nos Christi philosophiam verbis dumtaxat extrinsecus sequi, si interim corde verbi illius fidem contemnamus. Opus est primum purum et germanum scripturae s. sensum haurire, deinde et pectus per spiritum s. rapi transformarique et sic tandem in novam abire creaturam. Atqui fide carentes quidnam non possint improbare, non video. Renascentia illa ex aqua et spiritu s. facta sola fide sentitur. Quomodo animalis homo intelligeret spirituales illas Christi et ecclesiae nuptias, cum hae misericordia potissimum et fide constent?" etc. Die Rechtfertigungslehre alſo, wie ſie ſich hier bei Venatorius, mehr noch bei Oſiander, geſtaltet, ſtreift an die reformirte Auffaſſung, wo in demſelben Grade, in welchem die Satisfaction ſich zur Lebensmittheilung erweitert oder derſelben unterordnet, die objectiv göttliche Zurechnung zurücktritt gegen die die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto im Glauben ſetzende Geiſtesaction der Wiedergeburt. Nicht nur durch das Medium oder die Bedingung des Glaubens kömmt die unio mit ihm zu Stande, ſondern der Glaube iſt ſelbſt dieſe unio, welche hinfort bloß einer Zunahme, eines Wachsthums, einer Entfaltung der in ihr geſetzten Güter fähig iſt [a]).

Aber, wie geſagt, dieſe Differenz zwiſchen dem früheren und ſpäteren Venatorius und zwiſchen dem letzteren und Oſiander war weit entfernt, einen Gegenſatz zu bilden. Vielleicht iſt ſie ſelbſt beiden damals nie zum völlig klaren Bewußtſeyn gekommen; wenigſtens ſcheint ſie in der kirchlichen Praxis, etwa jenen einen Punct mit der Abſolution ausgenommen [b]), nicht weiter von Einfluß geweſen zu ſeyn.

a) Vergl. Schneckenburger, zur kirchlichen Chriſtologie. Pforzheim 1848. S. 55.

b) Sieht man nämlich ſchärfer zu, ſo verlangte Oſiander die Privatabſolution, weil es durchaus bei jedem Einzelnen auf die

So erschien in demselben Jahre, wo über ihn gestritten wurde, die bekannte, in so weiten Kreisen verbreitete, nach Luther's Rath a) von Osiander mit redigirte Kirchenordnung b), in der ziemlich starke Stellen über die auf der Einwohnung Christi in uns beruhende Glaubensgerechtigkeit vorkommen, gegen welche die übrigen Prediger nichts einwandten und auf die sich Osiander in dem dritten „Bezeugnus" der mehr erwähnten „Beweisung" immerhin berufen konnte, wenn auch nicht gerade das aus ihnen folgt, was er hier zur Vertheidigung seiner spätern Lehre aus ihnen folgern möchte c). — Im nächsten Jahre ist auch mit

---

persönliche Aneignung der Gnade Gottes in Christo und aller in ihr enthaltenen Heilsgüter ankomme, während die übrigen Prediger glaubten, es reiche dazu die allgemeine Ankündigung derselben hin, wie sie in jeder Verkündigung des Evangeliums enthalten sey, versteht sich, sub conditione fidei. Luther's Briefe, de Wette IV, 480 f.

a) Briefe a. a. O. S. 388.

b) S. Richter's Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts. Weimar 1846. I. S. 176 ff. Er weist nach, daß auch Brenz an der Kirchenordnung einen bedeutenden Antheil hatte.

c) Die Hauptstellen sind: „Das Evangelium bringt Christum selbs Wahrhafftigklich in des gleubigen Herz, und nicht allein Christum, sondern auch den Vater und den h. Geist, wie Christus spricht Joh. 14. u. s. w." — „Wir werden durch das Evangelium neu geborn; dan wen wir Gott durch unsern Herrn J. Chr. im Glauben also anschawen und erkennen und er jn uns wonet als in seinem tempel, so werden wir durch solche seine gegenwertigkeit vernewert, verendert, und gleichwie ein Spiegel von der Gegenwertigkeit eines Menschen ein Menschenbild empfehet, also empfahen auch wir die Klarheit und Herligkeit Gottes und werden jm gleich, nach dem inwendigen Menschen, wie Paulus bezeuget 2 Kor. 3." — „An der vergebung der Sünde, und schencke der Gerechtigkeit Christi, durch den Glauben empfangen, ist die einig Warhafftig Rechtfertigung und Gerechtigkeit des glaubens gelegen." — „Wer an Christum gleubet, dem rechnet Gott den gantzen Christum zu, mit allen seinen gütern für eigen." — Die Folgerungen bestritt ihm in dem

Linck die Eintracht so weit hergestellt, daß Luther a) ihm schreiben kann: „Bene vale in Domino. Eadem dicas mihi carissimo D. A. Osiandro." — Wollten auch später, im Frühjahr 1535, die frühern Zwistigkeiten sich wieder erneuern b), so kam es doch glücklicherweise nicht zu einem offenen Ausbruch. Zwei Jahre darauf aber predigt Osiander auf dem Convent zu Schmalkalden, von wo er in Gemeinschaft mit Veit Dietrich an Venatorius und die übrigen Prediger einen sehr freundlichen Brief schreibt c), und wo (Art. Smalc. p. 305. ed. Rechb.) die Lehre von der Rechtfertigung als der eigentliche Fundamentalartikel mit einer Entschiedenheit wie früher noch nie hingestellt wurde, über die Rechtfertigung aus dem Glauben in seiner Weise, ohne daß Luther daran irgendwie Anstoß nimmt d). Natürlich; denn wie oft hatte sich dieser in ganz

---

späteren Streit theilweise mit Recht die „Verantwortung etlicher jungen Prediger zu Nürnberg gegen der Anklag, so neulich widder sie ist ausgegangen." Magdeburg 1552.

a) Briefe, de Wette, IV, 555.

b) Luther an Linck, de Wette IV, 601: „Doleo quidem inter vos recrudescere illam tragoediam; sed si vos invicem cogitare velitis, quod non per vos, sed per ipsum Satanam ista aguntur, possetis facile vel in despectum Satanae ista mala devorare et vincere." — Darauf Bitten, Linck möge Nürnberg nicht, wie er beabsichtigte, verlassen.

c) Corp. Ref. III, 267. Nr. 1525.

d) S. „Beweisung" u. s. w. im vierten „Bezeugnus": „Da wurd mir wider meinen Willen ein Predig zu thun aufferlegt, die thürft ich nicht abschlagen, da nam ich für mich den Text auß der Epistel Johannis am 4. Cap. V. 1—3. — Und über diesen Text thet ich mein Predigt, und zeiget an, das er nicht allein von der Zukunft des Sons Gottes in sein eigen fleisch — zu verstehn were — Sonder man müst jn auch, und fürnemlich verstehn, von dem, das eben derselbig Sohn Gottes, durch denn Glauben zu uns kommen ist, und noch teglich kompt, auff das er nach seiner Göttlichen Natur unser Leben, Gerechtigkeit und Heiligung were, und also unsere Leib Gottes Tempel würden, wer das bekennet, der ist auß Gott geboren." — „In diser Predig, die vil weitleufftiger war, den hie zu erzelen von

ähnlicher Weise geäußert, nicht bloß in Predigten a), sondern auch sonst b), zumal früher, wo auch für ihn die Rechtfertigung vielfach mit der ganzen Heilsordnung zusammenfiel, oder wenn es ihm darauf ankam, jene in der innigsten Verbindung mit ihr darzustellen, wogegen er sie je länger je mehr, und wenn er sie als eigene Handlung faßt, auf den actus forensis beschränkt, in welchem die Frucht der Satisfaction als einer objectiv abgeschlossenen That des Gottmenschen durch eine neue objectiv-transitive That Gottes auf

---

nöten, haben ja D. Mart. Luther, Philippus, Pomeranus, Brentius, Bucerus und andere treffenliche Theologi klerlich vernommen, das ich Lehre, Christus kom durch den Glauben nicht allein jn unsre Seele, sonder auch in unser Fleisch oder Leibe und sei nach seiner Göttlichen Natur unser leben und Gerechtigkeit u. s. w. und ist doch solche Lehr von niemand, das ich wüste, getadelt worden, Aber etlich danckten Gott, das sie es gehöret hetten." — Das Letztere ist nicht richtig, weil nach der Versicherung von J. Menius allerdings mehrere der anwesenden Theologen über die Predigt ihre Skrupel hatten. Ja, Amsdorf soll geäußert haben, wenn dieser Geist dermaleinst Zeit und Raum kriegen würde zu schwärmen, so würde aller andern Schwärmer Schwärmerei nur eitel Kinderspiel gegen ihn seyn. — S. Planck's Prot. Lehrbegr. IV, 257. — Daß die Sache, wenn sie Grund hat, nur hierher, nicht aber auf das marburger Religionsgespräch gehört, hat Wilken a. a. O. zur Genüge dargethan.

a) Vgl. unter Anderm Kirchenpostille. Pred. am 20. Sonnt. n. Trin.: Es vereinigt sich die Seele im Glauben mit dem Erlöser, wie die Braut mit dem Bräutigam. Der Glaube ist der Brautring und Mahlschatz, den sie Christo bringt. Dagegen „verbindet sich mit uns die göttliche Natur also und senket sich in unser Fleisch und Blut, daß Gottes Sohn wahrhaftig wird mit uns Ein Fleisch und Ein Leib und sich so hoch unser annimmt, daß er nicht allein unser Bruder, sondern auch unser Bräutigam sey und an uns wendet und zu eigen gibt alle seine göttliche Güter, Weisheit, Gerechtigkeit, Leben, Stärke, Gewalt" u. s. w.

b) „Das haben wir durch die Kraft des Glaubens, daß wir theilhaftig sind und Gesellschaft oder Gemeinschaft mit der göttlichen Natur haben." W. A. Th. 9. S. 841.; vgl. 11, 3199. und Planck a. a. O. S. 299. h.

den Gläubigen übergetragen wird a). Und so kann es auch nicht befremden, wenn wir 1539 noch einmal unsern Venatorius mit Osiander zusammengehen sehen in einem kirchlichen Handel, bei dem dieser unter den nürnberger Predigern wieder die Hauptrolle spielt, in dem Handel mit Ruprecht von Moshaim b).

Moshaim kam, nachdem er wegen seiner Streitigkeiten mit dem Kapitel seines Amtes als Dombechant in Passau entsetzt war, gegen den Herbst des genannten Jahres nach Nürnberg, mit der Hoffnung, hier einen günstigen Boden für seine Pläne zu finden, die auf nichts Geringeres gingen, als auf eine Vereinigung aller Kirchenspaltungen durch ein großes allgemeines Concil (Megasynodus), welches durch kleinere (Microsynodi) mit einzelnen Gemeinden und Gemeindegliedern angebahnt werden sollte. Das Gesuch um die letzteren wurde ihm vom Rathe gewährt. Die öffentlichen Conferenzen begannen den 24. September und dauerten sieben Tage. Außer den Verordneten des Rathes waren dazu von den Predigern anfangs bloß Linck und Osiander deputirt. Moshaim gab einen summarischen Bericht von seiner neuen Lehre, der darauf hinauslief, daß es vier Hauptantichriste gebe, unter ihnen den papistischen

a) Die derartigen Stellen sind in dem spätern Streite mit Osiander sorgfältig gesammelt in der „Antwort auf das Bekenntniß Osiandri von der Rechtfertigung des Menschen" durch M. Joh. Pollicarium, Pf. u. Sup. zu Weißenfels. Wittenb. 1552. 4. Am bekanntesten ist die auch in der Form. Conc. Cap. VIII. pag. 772. ed. Rechb. angeführte Stelle.

b) Die Geschichte des wunderlichen und verworrenen, aber sowohl durch seine Schicksale wie durch seine Lehren merkwürdigen Mannes, eines Urgroßonkels von Lorenz v. Mosheim, verdiente wohl eine Monographie, zu welcher sich noch manche völlig unbenutzte Materialien finden dürften. Was Seckendorf (Hist. Luth. III. Sect. 21. §. 79. Add. 5. u. Suppl. 52. ad Ind. hist.) über ihn hat, ist mangelhaft und ungenau. Mehr Ausbeute gewährt die Abhandlung in Strobel's Miscellaneen, 5. Samml. Ich beschränke mich auf das Nöthigste.

und lutherischen. Als man keine Lust bezeigte, sich weiter mit ihm einzulassen, und auch sonst nichts für ihn thun wollte, drang er wenigstens auf Widerlegung seiner vorgeblichen Irrthümer und verlangte, daß dazu außer den beiden genannten Theologen auch Venatorius und Veit Dietrich herangezogen würden, welcher seit 1536 Prediger an St. Sebald geworden war a). Wie aber beide gleich wenig erbaut von ihm waren b), so kam auch bei diesen Verhandlungen nichts heraus. Am heftigsten setzte ihm Osiander zu. Moshaim schrieb daher nur noch einige Aufsätze wider ihre und Luther's vermeintliche Irrlehren c), entfernte sich in der Stille, wandte sich dann aber nochmals brieflich an den Rath, berief sich auf diese zurückgelassenen Schriften und verlangte, man solle ihn aus ihnen widerlegen. Als dieselben nicht ohne Mühe aufgefunden waren, wurden sie den Predigern mitgetheilt und diese antworteten in einem Briefe, welcher nach Wittenberg geschickt und von Luther so gut gefunden wurde, daß er d) durch Melanchthon V. Dietrich auffordern ließ, seine Veröffent-

a) Vgl. Luther an ihn bei de Wette IV. S. 664, und Strobel, Leben Veit Dietrich's, S. 56.

b) Venatorius schreibt von ihm: „Iactabat nuper cum ad coenam vocasset me, revelationem nescio quam de destruendo Rom. eccl. regno deque aedificatione novae illius in Apocalypsi descriptae Hierusalem. Se credit esse Helziam, ut qui legem Dei amissam apud Papistas et Lutheranos inventam a sese ecclesiae Dei restituere et possit et debeat." V. Dietrich: „Cogitabat de modo concordandarum omnium sectarum, sicut L. Gellius olim philosophorum sententias voluit concordare. Persequitur doctrinam iustificationis immanibus convitiis, quod sola fides non iustificet. Sed audi! Cum id probaret, allegat locum Phil. 1, 29: Deus donavit nobis non solum credere, sed etiam compati cum Christo. Ex hoc reliqua potes aestimare." — Strobel, Miscell. a. a. O. S. 23. — Einen Brief Osiander's an Spalatin über Moshaim enthalten die Unschuldigen Nachrichten. 1712. S. 372 f.

c) Die Titel und Angaben des Inhalts bei Strobel S. 99 f.

d) Corp. Ref. III. pag. 954. Nr. 1928.

lichung zu betreiben. Er erſchien lateiniſch und deutſch a), iſt vom 21. Novbr. datirt und von allen vier Predigern unterſchrieben, wahrſcheinlich aber, wie der „Gute Unterricht und getreue Rathſchlag," eigentlich von Oſiander abgefaßt. Wenigſtens führt darauf die ganze Darſtellungsweiſe und der Umſtand, daß Oſiander ſich mit Mosheim beſonders zu ſchaffen gemacht hatte, weßhalb ihn dieſer in ſeiner Replik auch vorzugsweiſe heraushebt und angreift b). Nichtsdeſtoweniger werden wir die Epiſtel, als auch für Venatorius und ſeine damalige Ueberzeugung charakteriſtiſch, noch etwas näher ins Auge faſſen müſſen, ſo weit ihr Inhalt uns hier intereſſirt.

Nachdem die Prediger „Sr. Herrlichkeit" erklärt haben, daß dieß ihr letztes Wort ſey, da Niemand gern fechten wolle mit dem, der „von wegen des Unverſtandes in der Hl. Schrifft nichts reins leren und von wegen ſeines verſtockten gemüts nichts guts von uns lernen und von wegen der unwiſſenheit der guten ſchulkunſt weder von ſeinen eygnen noch der andern argumenten oder ſchlußreden recht urtheilen und aller ding, ob er uberwinde oder uberwunden werde, keineswegs verſtehn kann"; nachdem ſie die Läſterungen zurückgewieſen, mit denen Mosheim Luther und ſeine Anhänger überſchüttet hatte und die, wenn ſie auch wahr wä-

---

a) Epistola theologorum Norimbergensium ad D. Rupertum a Mosham, decanum Patavicnsem et regium consiliarium, in qua venenata eius convicia, mendacia et noxia dogmata percelluntur et magna ex parte, licet breviter, confutantur. 2 Bogen. 4.; und: der Predicanten zu Nürenberg ſchrifft an Ruprecht von Moshaim, Dechant zu Paſſau, verteutſcht. 2½ Bogen. 4.

b) „Osiandrismus et monachismus fidei", nach einer andern Angabe „Monarchia atque monachismus fidei, quo Osiandrismus Norimberg. et antichristianismus in Lutherismo revelatur et gladio spiritus extinguitur atque iugulatur; quo denique epistolae Osiandri suorumque collegarum respondetur et unitrini verbi maiestas et unitas atque nomen Christi contra antichristum defenditur atque illustratur." S. Strobel a. a. O. S. 111.

ren, doch gegen die Reinheit ihrer Lehre nichts beweisen würden, da Gott die Arznei seines Wortes gerade dann am allermeisten hervorzuthun pflege, wenn die Sitten am schlechtesten seyen, kommen sie auf die Justification. In Beziehung auf sie hatte Moshaim den Satz „der Glaube allein macht gerecht" verworfen; der wahre Glaube sey niemals allein, sondern begreife stets Wort und Liebe in sich. Noch schlimmer werde die Sache durch den Zusatz, daß die Werke nicht gerecht machen. Er komme daher, weil die Lutherischen keinen Unterschied machen zwischen den Werken Gottes und des Teufels, des Glaubens und Unglaubens, des Geistes und Fleisches, zwischen dem Gesetz des Geistes des Lebens und dem Gesetz der Sünde und des Todes a), ein Vorwurf, der wohl insbesondere gegen Luther's kurz vorher erschienene Schrift wider die Antinomer b) gerichtet war.

Dagegen machen die Prediger geltend, „daß das Wörtlein iustificare, rechtfertigen zweyerley weis in der h. Schrifft gebraucht wirdt. — Zum ersten heißt es, einen sünder oder gotlosen, der bis anher ungerecht gewest ist, gerecht machen, Röm. 4, 5. — Zum andern heißt es, denyhenigen, der schon vorhin gerecht ist und doch sein gerechtigkeit noch unbekandt oder strittig ist, gerecht erweysen, preysen, erkleren oder aussprechen, Luk. 7, 29. Dan so yemant an disem ort (iustificare) rechtfertigen wolt für gerecht machen deuten und außlegen, so würde er gantz und gar ein untreglichen und ein greifflich gottesleſterlichen verstand machen (dann wie könt Gott ungerecht sein, das jn erst die Zolner müßten gerecht machen?) c). Derhalben ser von nöten ist, daß man disen Unterschied behalte, und damit das geschehe, so wollen wir die erste rechtfertigung die Würkende, die ander die Erklerende nennen."

---

a) Strobel a. a. O. S. 50. f.
b) Luther's Werke, W. A. XX., 2014 und Briefe, IV., 147 f.
c) Die Parenthese fehlt im lateinischen Exemplar.

Man ſieht leicht, daß dieſer Unterſchied, der ſonſt, z. B. in der ſchönen Expoſition bei Melanchthon in den locis VIII. a) ganz anders angewendet wurde, der oſiandriſchen Anſicht immer noch vollkommen Raum gewährt. Denn die wirkende Rechtfertigung kann nun weiter nicht bloß den actus forensis in ſich begreifen, ſondern auch die Wiedergeburt mit Allem, was daraus folgt, und der Ausdruck dürfte ſogar vorzugsweiſe auf die letztere hindeuten. Auch entſpricht dem die gleich darauf folgende Beſchreibung des Glaubens, in welcher es heißt: „Den glauben aber verſtehn und beſchreiben wir, nit den fleiſchlichen wohn oder dunckel des menſchlichen hertzen, ſonder die lebendige krafft des worts und geyſtes Gotes, die da Gott würckt in unſern hertzen, eine gewiſſe zuverſicht" u. ſ. w. nach Hebr. 11, 1., „die durch die liebe thetig iſt, welches die gantz Chriſtenheit eygentlich weiß und unſre feind on iren danck bekennen müſſen. Dann das kalte gedicht des fleiſches, welches Jacobus ein todten glauben nennet, laſſen wir kein glauben ſein, ſo weit felet es noch, daß wir jm die krafft der rechtfertigung ſollten zumeſſen laſſen, dann gleichwie ein todter menſch kein menſch mer iſt, ſonder ein leych, alſo iſt ein todter glaub yetzo kein glaub mer, ſonder ein geticht des fleiſches. Und alhie felt zu boden unn verſchwindet die unverſchampte und allerfrechiſte falſche anklag deryhenigen, ſo da geyfern, wir leren den glauben on Gottes wort und liebe, dann das der ware glaub on lieb ſein könn, das widerſprechen wir beſtendiglich unn ſtreitten auch, das er on das wort nit ein glaub, ſonder ein griffliche abgötterey ſey. — Wann wir aber ſagen, die werck rechtfertigen nicht, ſo reden wir nicht allein von den fleiſchlichen wercken, ſo vor dem glauben, on den h. geiſt, geſchehen, ſonder auch von den rechten guten wercken, die von den gerechtfertigten im glauben, ſo der h. geiſt in jnen würcket geſchehen. Darumb wir auch zu zeiten

a) I. S. 178 f. Ausg. v. Detzer.

der eigentlichen meynung Pauli und der jlaubwirdigkeit Ambrosii nachvolgen, und sprechen: der glaub allein rechtfertigt und kan diser Wort, wann man der sprach eygenschafft unn der h. Schrifft gebrauch ansihet, keineswegs die meynung sein, die uns unserer widersacher unverschembte und verblendete boßheit felschlich aufflegen und andichten will, nemlich daß der einschichtig glaub a), der da on wort on lieb und on gute werck seye, rechtfertige, Sonder das ist vil eygentlicher unser meynung, das der glaub, der nicht einschichtig ist, sondern hat mit jm das wort Gottis, darauff er sich steuret und die liebe, darein er sich ergeusset, dannoch allein rechtfertige; Ja sagen wir, das ist unserer wort eygentliche bestendige und angeborne meynung und kann auch kein andere in keine weyß sein." —

Doch genug. Wir sehen bereits, wie in der Hauptsache wieder Uebereinstimmung stattfindet nicht bloß zwischen den Predigern unter sich, sondern auch noch mit dem Standpuncte, auf welchem wir Venatorius in den Büchern de virtute christiana erblicken, mochte in den zehn Jahren, welche seit ihrer Abfassung verflossen, auch eine Modification seiner Ansicht über die Art der Justification und ihr Verhältniß zur Imputation eingetreten seyn. Wir wundern uns auch

---

a) Dieß geht auf den Vorwurf Moshaim's, daß der Glaube der Lutherischen ein einschichtiger, werk- und liebloser Mönchsglaube sey — „fides monacha et solitaria, non a cucullato monachatu, sed a monachismo et monasterio, i. e. a solitudine, dictae." An die Stelle dieses Glaubens will er einen dreieinigen Glauben gesetzt wissen, von welchem Wort und Liebe unzertrennlich seyen. Diese drei, welche eine irdische vergöttete Dreieinigkeit ausmachen, zeugen auf Erden, wie Vater, Sohn und h. Geist im Himmel. Christus als das einige Eins verbindet diese zwiefache Dreieinigkeit mit sich zu jener heiligen Sieben, welche so viel Geheimnisse einschließt u. s. w. Nur von dem so gefaßten dreieinigen Glauben heiße es mit Recht: „sola iustificat et salvificat." Strobel a. a. O. S. 46 f. 52.

nicht, daß gerade um dieselbe Zeit Melanchthon an [a]) und über [b]) Osiander rücksichtlich der Reinheit seiner Lehre in hohem Grade anerkennend schreibt und daß zu Anfang des nächsten Jahres das von ihm verfaßte, aber von Luther, Bugenhagen und Jonas mit unterschriebene Sendschreiben an die nürnberger Geistlichen [c]) ergeht, in welchem diese wegen ihrer Uebereinstimmung in der Lehre belobt und aufgefordert werden, bei den bevorstehenden Vergleichsunterhandlungen gleich ihnen nichts Wesentliches nachzulassen. Und dieß Alles geschah, ungeachtet die alten Differenzen wegen der Absolutionsformel namentlich zwischen Osiander und Veit Dietrich nochmals aufgetaucht waren [d]).

In der That ließ sich nur in eben dem Grade, wie außer der objectiven Seite der Justification auch die subjective zu ihrem Rechte kam, neben der Dogmatik eine lebendige und fruchtbare evangelische Ethik auf- und mit immer schärferer Durchbildung der sittlichen Begriffe im systematischen Zusammenhange weiter bauen. Wenn das Letztere unter den Lutheranern weniger geschah, wenn auch in dem Versuche Eitzen's nach Pelt's eigenem Geständniß [e])

---

a) Corp. Ref. III., 829, Nr. 1874: „Scio te ex animo amari a nobis omnibus, tribui etiam tibi doctrinae laudem et verum studium christianae pietatis. Tales virtutes si qui non amant, hos singulari naturae perversitate et κακοηθείᾳ praeditos esse censeo. Cumque intelligam, quantum in tam difficili propugnatione piae doctrinae nobis opus sit domestica concordia, semper optavi nostros omnes quam coniunctissimos esse ac imprimis tuum ingenium plurimum ecclesiae et profuisse et prodesse posse iudico."

b) Daſ. S. 830 Nr. 1875. an V. Dietrich: „Probamus eius (Osiandri) doctrinam et cupimus, nobis esse coniunctissimum. Quare non putes quemquam aut voluisse unquam aut velle stylum in eum stringere. Nec vero causa ulla est."

c) Corp. Ref. III. 958. Nr. 1932.

d) Daſ. 955 Nr. 1929.

e) Studd. u. Kritiken a. a. O. 278.

die christliche Ethik mit der philosophischen noch vermischt erscheint oder vielmehr auf ziemlich äußerliche Weise zusammengeschoben ist, was unter Anderem recht deutlich wird aus der Art, wie er die Tugenden behandelt, und woraus sich selbst der ganz allgemein gehaltene Titel seines Buches erklärt: so geschah dieß, weil seit dem unglückseligen osiandrischen Streite, in welchem auf beiden Seiten gleich viel Mißverständniß und übler Wille herrschte, die sogenannte orthodoxe Richtung sich in der Rechtfertigungslehre noch mehr als bisher auf den actus forensis beschränkte und versteifte. Zu ihr neigte auch Eitzen, welcher das Responsum der hamburgischen und lübeckischen Prediger gegen Osiander [a]) mit unterschrieb [b]), wie er sich denn auch an dem Responsum wider Major betheiligte, worin dessen Lehre, daß die guten Werke nöthig seyen zur Seligkeit, verurtheilt war [c]). Noch nachtheiliger aber wirkte in der angedeuteten Beziehung die Theologie der Concordienformel, indem sie durch ihre Theorie über den zwiefachen Gehorsam Christi, von welcher die früheren lutherischen Symbole in dieser Gestalt nichts wußten [d]), erst der Satisfaction, dann der Rechtfertigung aus dem Glauben eine Wendung gab, welche die Bestrebungen auf An- und Ausbau der Ethik nothwendig hemmen, ja in Verbindung mit so manchem Andern geradezu zum Stillstand bringen mußte. Insofern ist es dann wieder nicht ohne Bedeutung, daß gerade Eitzen zu den entschiedensten Gegnern der Concordienformel gehört und deren Anerkennung in Holstein, so weit hier sein Einfluß reichte, hintertrieben hat [e]). Da hatten die Reformirten es

---

a) Planck's Gesch. d. prot. Lehrbegr. IV. S. 340 f.
b) S. A. Greve, Memoria P. ab Eitzen. Hamb. 1744. p. 10.
c) Greve a. a. O. und Planck, S. 476 f.
d) Vergl. Baur's Lehre von der Versöhnung, S. 291 ff., besonders S. 297 f.
e) Planck a. a. O. VI. S. 485 ff. — Eitzen's merkwürdiges,

beſſer bei der ganzen, weit mehr auf die praxis fidei auch im Großen gerichteten Tendenz ihrer Theologie und Kirche, welche Hundeshagen a) und Schneckenburger b) ſo meiſterhaft dargeſtellt haben. Nur bedarf die gewöhnliche, auch von dem letztern getheilte Anſicht, es ſey unter ihnen die Ethik früher und eifriger angebaut worden, als unter den Lutheranern, beim Hinblick auf Venatorius einer ſehr bedeutenden Modification. Haben wir doch in ſeinen Büchern de virtute christiana ſogar den Verſuch zu einer Ethik vor der wiſſenſchaftlich ausgebildeten proteſtantiſchen Dogmatik, der ihn jedenfalls als den eigentlichen Vater von jener erſcheinen läßt. Was er ſich vorgenommen und was die oben beſchriebene Titelvignette des Werkes andeuten ſoll c) — daß und wie alle echte Sittlichkeit in den reinen evangeliſchen Glauben eingetaucht, von ihm erfüllt, geſtaltet und getragen ſeyn muß — er hat es, ſo weit bis jetzt nachzukommen iſt, auf proteſtantiſcher Seite zuerſt in einer Weiſe dargethan, vor welcher man allen Reſpect haben muß. Nicht minder iſt er jedoch, ſo weit ſich die Sache verfolgen läßt, auf die Fortbildung des lutheriſchen Lehrbegriffs in ſeinem materialen Principe nach der dogmatiſchen Seite hin eingegangen, ohne ſich in die Einſeitigkeiten zu

---

für die Geſchichte der Concordienformel ſehr wichtiges Bedenken gab Danov in dem Weihnachtsprogramm von 1780 aus einer gleichzeitigen, auf unſerer Univerſitätsbibliothek befindlichen Abſchrift heraus.

a) Der deutſche Proteſtantismus, S. 502 ff.

b) Zur kirchlichen Chriſtologie, S. 188 ff.

c) Die vier weiblichen Geſtalten, deren eine im Springbrunnen ſteht, bezeichnen nämlich offenbar die vier alten Cardinaltugenden. Möglich, daß Venatorius zur Ausführung ſeiner Idee durch Wil. Pirkheimer mit angeregt war. In deſſen von Joh. Im. Hof, Nürnberg 1606, herausgegebenen Theatrum virtutis und honoris finden ſich mehrere Aufſätze verwandten Inhalts. Will a. a. O. III, 193 f.

verlieren, zu welchen schon damals die Keime vorhanden waren, und steht, sowohl was Gesinnung, als Wissen und kirchliche Wirksamkeit betrifft, als eine sehr tüchtige Erscheinung der Reformationszeit da. Wenn dann später Calixt wieder zu seinem Gedanken einer wissenschaftlichen Ethik auf dem Grunde der Rechtfertigung aus dem Glauben zurückkehrte; wenn er dadurch, daß er sie bei dem homo conversus als dem Subject der Moraltheologie voraussetzt, sowohl den finis ultimus als intermedius derselben bestimmt und so, wie Pelt richtig bemerkt, im Vergleich mit Eitzen einen wesentlichen Fortschritt macht a), so wird dadurch das Verdienst des großen helmstädter Theologen nicht im geringsten geschmälert, zumal da bei ihm von vorn herein Alles gleich viel schärfer bestimmt und gegliedert erscheint. Auch hat er schwerlich die Bücher de virtute christiana gekannt; wenigstens findet sich davon bei ihm nirgends eine Andeutung. Bemerkenswerth bleibt jedoch, daß er von den Orthodoxen seiner Zeit auch in puncto iustificationis für nicht ganz rechtgläubig gehalten wurde, und daß von ihnen eine Annäherung an den Osiandrismus getadelt zu seyn scheint, wo nicht an ihm, doch an seinem Freunde Hornejus b).

---

a) Studd. u. Kritt. a. a. O. S. 313.

b) Theologorum Saxonicorum consensus fidei vere Lutheranae, Punct. 46 seqq. S. 35. der Ausgabe von Henke, Marburg 1846.

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Briefwechsel

zwischen dem Bischof Sack und Schleiermacher.

Mitgetheilt vom

Consistorial-Rath D. K. H. Sack.

Vorwort.

Nachfolgende zwei Briefe, welche mir aus dem Nachlasse meines im Jahre 1817 verstorbenen Vaters zugekommen sind, mache ich zum Gemeingute des theologischen Publicums, nicht ohne den Rath verschiedener hochgeachteter Freunde, die hier eine Stimme haben. Der Hauptgrund zur Bekanntmachung dieser Briefe liegt in der großen Bedeutung des Briefes Schleiermacher's zum Verständnisse der eigenthümlichen Anlage seines Geistes und der frühen Richtung seiner Religiosität. Denn der Brief erhält vor dem, was wir Aehnliches von Schleiermacher haben, dadurch einen Vorzug, daß er eine Aeußerung des seine schriftstellerische Laufbahn eben betretenden, des jugendlichen Schleiermacher ist, und insofern einen um so klarern Aufschluß über die Grundrichtung seines Geistes enthält; und Niemand, welcher erwägt, wie wenig leicht zu fassen das Verhältniß von Schleiermacher's persönlichem Wesen zu

seiner schriftstellerischen Wirksamkeit sey, wird dieß unerwünscht finden.

Der Brief Schleiermacher's kann nicht verstanden werden ohne den, auf welchen er eine Antwort ist; darum mußte der Brief meines Vaters ebenfalls mitgetheilt werden. Dennoch war diese Nothwendigkeit die Ursache, weßhalb ich so lange mit der Mittheilung dieser Briefe gezögert. Denn ich befürchte noch jetzt in gewissem Maße, daß der, meiner Ueberzeugung nach in der reinsten Gesinnung geschriebene, Brief meines Vaters von Vielen werde mißverstanden und unbillig beurtheilt werden, und daß, außer einem kleinen Theile von Lesern, die sich ganz auf seine Seite stellen werden, ein anderer ihn beinahe als einen herben Angriff auf Schleiermacher betrachten werde. Aber diese Besorgniß konnte mich doch nicht auf die Dauer abhalten, die Briefe zu veröffentlichen, um so weniger, da eine Bekanntmachung derselben früher oder später und ohne Erläuterungen von meiner Seite doch kaum zu vermeiden seyn mochte. Um so mehr fühle ich mich bewogen, einige das Verhältniß beider Männer kurz berührende Bemerkungen voranzuschicken.

Beide Briefe (denen seltsamerweise, im Concepte meines Vaters und im Originale Schleiermacher's, das Datum fehlt) müssen 1801 geschrieben seyn. Denn Schleiermacher bezieht sich im Anfange seines Briefes auf die Uebersendung seiner Predigten, die meinem Vater Veranlassung gegeben, an ihn zu schreiben. Hierunter ist nur möglich, den ersten Band zu verstehen, und dieser ist 1801 herausgekommen. Damals war mein Vater im dreiundsechzigsten Jahre, Schleiermacher im dreiunddreißigsten. Der große Abstand des Lebensalters hatte nicht gehindert, daß zwischen beiden Männern eine nahe, vertraute Freundschaft bestand, die nicht nur in häuslich-geselligem Verkehre, sondern auch in der gemeinschaftlichen Arbeit an der Uebersetzung von Hugo Blair's Predigten (4. Band 1795) Früchte trug. Eben deßhalb durfte sich der erfahrne

Mann, der Schleiermacher'n kannte und erkannte, zu einer Zeit, als er in der Kirche und Litteratur sehr wenig bekannt war, zu mahnenden und warnenden Worten, wo es ihm nöthig schien, aufgefordert fühlen. Es schien ihm nöthig, als ihm in den Reden über die Religion, erste Ausgabe 1799, eine spinozistische Weltansicht entgegentrat. Daß er eine solche zu erkennen glaubte, wird Jeder erklärlich finden, der weiß, wie viele Stellen von pantheistischer Färbung die erste Ausgabe enthält, welche Schleiermacher in den späteren zu mildern für nöthig erachtete. Mein Vater war von ganzem Herzen und in vollster Ueberzeugung Theist, und daß er es in wärmerer Weise war, als der damalige und spätere Rationalismus es zugelassen hätte, dieses geht aus seinem Briefe selbst hervor. Gesetzt also auch, man müsse urtheilen, der Anfänger der Correspondenz habe den innersten Geist der Reden über Religion nicht ganz richtig aufgefaßt, so würde doch sein Kampf gegen die spinozistische Denkart innerhalb der Theologie Jedem ehrwürdig seyn, der erwägt, wie nöthig dieser Kampf damals und zu aller Zeit ist, und wie sowohl auf dem populären, als auf dem strengsten dialektischen Gebiete der Theologie eine Rückkehr zum ernstlichen Theismus der Denkart des Verfassers Zeugniß gibt. Daß übrigens ein Theil der Bemerkungen des ersten Briefes vom Verfasser des zweiten zu persönlich aufgefaßt worden sey, wird der unparteiische Leser bald bemerken.

Das Verhältniß zwischen meinem Vater und Schleiermacher stellte sich seit dieser Zeit nie wieder zu der alten Vertraulichkeit her. Aber es blieb dessen ungeachtet nicht nur ein Band gegenseitiger Hochachtung, sondern auch, man darf es sagen, verschwiegener Liebe. Schleiermacher bewies dem Greise bis zu dessen Tode, 2. October 1817, eine zarte Rücksicht und Theilnahme, wovon unter Anderem seine Zeitungsanzeige vom Tode Sack's einen Beweis liefert. Ich erlaube mir, diesen kurzen Nekrolog vor

den Briefen abdrucken zu lassen, da er der darin ausgesprochenen Gesinnung und selbst des einfach-edlen Stils wegen der Aufbewahrung würdig erscheint. So ist also hier kein theologischer Parteienkampf, sondern ein Gegensatz, beruhend theils auf der verschiedenen Geistesrichtung zweier edlen Männer, theils auf einer Lebensfrage, in Bezug auf welche sich gewiß noch heute Viele der Besten, wenn auch in anderer Sprache, auf die Seite des Aelteren gegen den damaligen Jüngeren stellen würden. — Zum Schlusse bemerke ich, daß zwei nur auf Personalien sich beziehende Stellen aus Schleiermacher's Briefe weggelassen sind.

Magdeburg, den 18. Januar 1849.

Nekrolog des Bischofs Sack von Schleiermacher.

Am 2. October, abends um 7 Uhr, verschied an den Folgen wiederholter apoplektischer Anfälle, vier Wochen nach angetretenem achtzigsten Lebensjahre, umgeben von seiner Gattin und allen seinen Kindern und Enkeln, Herr Friedrich Samuel Gottfried Sack, Bischof der evangelischen Kirche, Oberkonsistorialrath, erster Hof- und Domprediger, Ritter des großen rothen Adlerordens.

Er war geboren 1738 den 4. September, trat zuerst in das Predigtamt bei der reformirten Gemeine zu Magdeburg 1769, wurde 1777 an die hiesige Ober-Pfarr und Domkirche berufen, und ist allmählig bis zur ersten Stelle hinaufgestiegen, und seit beinahe 40 Jahren Mitglied der höchsten kirchlichen Behörden gewesen. So war er nicht nur durch diese seine Stellung, sondern auch durch das Ansehen, welches er genoß, das Haupt der evangelisch-reformirten Geistlichkeit des preußischen Staats, und immer haben die Gemeinden dieser Kirche ihre Angelegenheiten mit Vertrauen in seinen Händen gesehen. Würdevolle Milde,

Achtung gegen die verschiedenen Ansichten, ruhiger Gang, entfernt eben so sehr von Neuerungssucht, als von mechanischer Anhänglichkeit an das Hergebrachte, bescheidne aber freimüthige Festigkeit, das waren die Hauptzüge seiner kirchlichen Geschäftsführung, und auf diesem Wege suchte er die Kirche, die ihm besonders anvertraut war, in ihrem alten Besitzstande, vorzüglich der Lehrfreiheit und der angestammten Einfachheit in den Gebräuchen zu erhalten. Indeß fühlte auch er schon lange, wie wünschenswerth und in mancher Hinsicht nothwendig die Vereinigung beider protestantischer Kirchen sei, und hat sich darüber auch öffentlich erklärt. Erst in den letzten Jahren zog er sich von der Geschäftsführung im Ministerium des Innern zurück, ist aber über wichtige Gegenstände fortwährend zu Rathe gezogen worden.

Seine Schriften sind für ein so langes Leben nur wenige, und sie gingen fast alle von seiner Amtsführung aus. Seine Rede war würdig, eindringlich und mit dem einfachsten Schmuck ausgestattet, aber immer rein und edel in ihrer ganzen Haltung. Mit Verschmähung aller Nebenabsichten war Erbauung sein einziger Zweck, und durch dies einfache Bestreben ist er zwei Generationen einer zahlreichen und dankbaren Gemeine zum Segen geworden, ohne in irgend eine religiöse Parteiung verwickelt zu werden. Wenn wir sagen, daß er den Fußtapfen seines Vaters und Schwiegervaters, Spalding's, folgte, so bezeichnet dies am kürzesten seine religiöse und theologische Denkungsart. Die Kraft dieser Ueberzeugungen hat sich vor den Augen seiner Gemeine in einem langen von Gott sehr begnadigten Leben bewährt.

Durch dankbaren Frohsinn in den Zeiten der Ruhe und des Wohlstandes, durch unveränderten Gleichmuth im Emporsteigen, durch Ergebung und immer wiederkehrendes Vertrauen in den Stürmen der Zeit, durch die Ruhe, mit welcher er aus einem höchst glücklichen häuslichen Leben sei-

nem Ende entgegensah, den Tod nie fürchtend und selten wünschend, ist er allen, die ihn näher kannten, ein anmuthiges und erweckliches Bild christlicher Weisheit geworden. Wiewohl schon seit 30 Jahren wegen eines wiederkehrenden Schwindels von der Pflicht regelmäßig zu predigen befreit, entwöhnte er doch nur allmählig seine Gemeine davon, ihn an heiliger Stätte zu hören. Allein er erschien immer seltener. An den großen feierlichen Tagen der letzten Jahre wagte er, zum Leidwesen Vieler, nicht mehr aufzutreten. Zum letzten Male hat er öffentlich geredet bei der Einführung seines zweiten Sohnes als seines Stellvertreters bei der Domgemeine, und dies war zugleich sein eigener Abschied von dieser. Auf eine besondere Art möge noch sein Andenken denen im Segen bleiben, welche von ihm den Unterricht im Christenthum empfingen, und in seine Hände das Gelübde des Christen ablegten. Unter diese gehört Se. M. der König und dessen sämmtliche Geschwister, wie auch des Kronprinzen K. H. Und so dürfen wir ihm seinen Theil zusprechen an den Segnungen, welche wir alle des Königs aufrichtiger Frömmigkeit verdanken, und auch an denen, welche dereinst des Thronfolgers christlicher Sinn unsern Nachkommen bereiten wird.

I. Schreiben von Friedr. Sam. Gottfr. Sack an Friedr. Schleiermacher.

Sie wissen, mein theuerster Herr Schleiermacher, wie hoch ich Sie von Anfang unserer Bekanntschaft an geschätzt habe, und ich darf nicht daran zweifeln, daß Sie mich unter Ihre aufrichtigsten Freunde gezählt haben. Die Talente, die Ihnen Gott verliehen, die schönen Kenntnisse, die Sie sich erworben, und der rechtschaffene Sinn, den ich an Ihnen wahrnahm, erwarben Ihnen meine Hochachtung und mein Herz; und ließen mich wünschen, daß Sie sich als ei-

ner der vertrauteren Freunde meines Hauses ansehen möchten. Es gab nur Eine Seite in Ihrer Denkungsweise und in Ihrer Lebensart, die meinen Begriffen und meinem Gefühl von Schicklichkeit entgegen war. Den Geschmack, den Sie an vertrauteren Verbindungen mit Personen von verdächtigen Grundsätzen und Sitten zu finden schienen, konnte ich mit meinen Vorstellungen von dem, was ein Prediger sich und seinen Verhältnissen schuldig ist, nicht vereinen. Sie wissen, daß ich Ihnen einen Zweifel darüber nicht verschwieg, und wenn Sie auch meine Meinung nicht gebilligt haben, haben Sie gewiß meine Offenherzigkeit nicht getadelt. Ihr Werk über die Religion erschien. Als ich einen Theil der ersten Rede in Manuscript gelesen hatte, machte ich mir die angenehme Vorstellung, daß die Schrift eines Mannes von Geist der Religion Verehrer und Freunde unter denen, die sie bloß verkennen, gewinnen würde; und daß sie in keiner andern Absicht als in dieser geschrieben sei. Sie erinnern sich ohne Zweifel, mit welcher Lebhaftigkeit ich Ihnen meine Freude und meine Hoffnung zu erkennen gegeben habe; die Folge hat mich inzwischen zu bald gelehrt, wie gröblich ich mich getäuscht hatte. Ich kann das Buch, nachdem ich es bedachtsam durchgelesen habe, leider für nichts weiter erkennen, als für eine geistvolle Apologie des Pantheismus, für eine rednerische Darstellung des Spinosistischen Systems. Da gestehe ich Ihnen nun ganz freimüthig, daß dieses System mir allem dem, was mir bisher Religion geheißen hat, und gewesen ist, ein Ende zu machen scheint, und ich die dabei zum Grunde liegende Theorie für die trostloseste sowohl als verderblichste halte, und sie auf keine Art und Weise weder mit dem gesunden Verstande noch mit den Bedürfnissen der moralischen Natur des Menschen in irgend eine Art von Vereinigung zu bringen weiß. Eben so wenig begreife ich, wie ein Mann, der einem solchen Systeme anhängt, ein redlicher Lehrer des Christenthums sein könne; denn keine Kunst der Sophistik und der Bered-

ſamkeit wird irgend einen vernünftigen Menſchen jemals überzeugen können, daß der Spinoſismus und chriſtliche Religion mit einander beſtehen könnten. Ich bin zwar überzeugt, daß Sie als Prediger die Grundſätze und Meinungen nicht vortragen werden, die Sie als die wahren und richtigen mit ſo wegwerfender Verachtung der ihnen entgegenſtehenden in Ihrem Werke darzuſtellen geſucht haben. Sie werden fernerhin bei den gemeinen Begriffen von der Abhängigkeit des Menſchen von Gott, von der Verbindung, in der wir mit dem höchſten Weſen ſtehen, und von den Geſinnungen der Anbetung, der Dankbarkeit, des Gehorſams und des Vertrauens, die daraus fließen, in einer verſtändlichen und vielleicht auch bibliſchen Sprache reden; aber Sie werden es als ein Mann thun, der von dieſem allen in ſeinem Herzen nichts glaubt, der ſich nur zu den Irrthümern und dem Aberglauben des undenkenden Pöbels herabläßt, und um nicht anſtößig zu werden noch Redensarten gebraucht, die bei ihm ſelbſt gar keinen oder einen durchaus verſchiedenen Sinn haben. Was iſt ein Prediger, der das Univerſum für die Gottheit hält, dem Religion nichts weiter iſt, als Anſchauung des Univerſums; der zwiſchen Religioſität und Moralität durchaus keine Verknüpfung erkennt; der alle Motive zum Gutſein, die aus Religionsbegriffen hergenommen ſind, verachtet und verhöhnet, der von keiner Dankbarkeit gegen einen unſichtbaren ewig lebenden Wohlthäter etwas wiſſen will — — — was iſt ein ſolcher Prediger für ein bedauernswürdiger Menſch! Wie muß ihm bei jedem Worte, das er auf der Kanzel ſagt, ſein Herz des Doppelſinnes, der Heuchelei und des Verfälſchens der Wahrheit aus lohnſüchtigem Eigennutz oder aus niedriger Menſchenfurcht oder Menſchengefälligkeit bezüchtigen! — Löſen Sie mir das Räthſel, wie Ihnen ein Geſchäft noch gefallen kann, das Ihnen doch nothwendig als Frucht und als Beförderung der Albernheit und des Aberglaubens erſcheinen muß — wie Sie das Beharren bei dieſem Geſchäft aus

Convenienz mit Ihrem eigenen Gefühl von Recht in Harmonie bringen können? Ich kann mir denken, daß ein Spinoſa in ſich ſelbſt ruhig und vielleicht auch glücklich geweſen ſei; aber daß er es als ein beſtellter Lehrer der chriſtlichen Religion, und wenn er öffentlich gerade das Gegentheil in ſeiner Philoſophie hätte lehren müſſen, geweſen ſein würde, daran zweifle ich. Ehre macht es ihm daher, daß er, ſeiner Armuth ungeachtet, den ihm angebotenen Lehrſtuhl in Heidelberg ausſchlug. — Doch vielleicht haben Sie ſich darüber einen mir unbekannten Grundſatz gemacht und halten es nicht für unrecht, die, religiöſe Gegenſtände bezeichnenden Worte zu gebrauchen, obgleich Sie den Sinn, der nach dem allgemeinen Sprachgebrauch damit verbunden wird, für Unſinn halten. Nach der Klugheit einiger neuer Philoſophen iſt es erlaubt und rathſam den Wörtern Gott, Religion, Vorſehung, künftiges Leben noch eine Zeitlang ihren Platz zu gönnen und ihnen nach und nach andre Begriffe unterzulegen, bis man ſie nicht mehr nöthig haben wird, und ſie ohne alle Gefahr weglaſſen kann.

Meiner Anſicht der Sache nach hat Sie, mein theuerſter Herr Prediger, das Verlangen, ſich einen neuen Weg zu bahnen, und die Scheu vor dem, was gemein iſt, verbunden mit ſpekulativem Scharfſinn und blühender Einbildungskraft, auf einen Abweg, und, meiner innigſten Ueberzeugung nach, auf einen unglücklichen Abweg verleitet. Es von Ihnen zu denken, ohne es Ihnen zu ſagen, ſcheint mir der Pflicht der Freundſchaft, und dem, was ich ſonſt Ihnen und mir ſchuldig bin, entgegen. Ich weiß ſehr wohl, daß dieſe Erklärung meiner Unübereinſtimmung mit Ihnen in dem, was ich für das Heiligſte und Angelegentlichſte des Menſchen erkenne, gar nichts dazu beitragen kann, Ihre Meinungen und Gedanken irgend etwas zu verändern. Ich weiß auch, daß in dem Zirkel, in welchem Sie leben, Männer wie ich für Schwachſinnige gehalten werden, deren Urtheil gegen die Kraft- und Machtſprüche ſolcher, die ſelbſt

auf einen Leibnitz, Locke, Garve, Engel u. s. w. als auf armselige Halbköpfe herabschauen, gar kein Gewicht hat. Aber der Himmel weiß, daß ich auch dieses nicht schreibe, um Sie zu einer andern Meinung zu bringen, sondern nur, um Sie nicht in Ungewißheit zu lassen, welches die meinige sei. Ich will durchaus Niemanden verachten, verketzern oder verdammen, aber ich verachte, verketzere und verdamme unverhohlen die, nach meinen Einsichten, verabscheuungswerthe (so genannte) Philosophie, die an der Spitze des Universums kein sich selbst bewußtes, weises und gütiges Wesen anerkennt, die mich zu dem Geschöpf einer Allmacht und Weisheit macht, die nirgends ist und überall; die mir die edle Freude, das unvertilgbare süße Bedürfniß rauben möchte, meine Augen dankbar zu einem Wohlthäter aufzuheben, die unter meinen Leiden mir den Trost grausam entzieht, daß ein Zeuge meiner schmerzhaften Gefühle da sey, und ich unter der Regierung einer auch auf mein Wohl bedachten Güte leide. Ich verachte und verdamme die gleißende Toleranz, die der Abgötterei, der Schwärmerei, der Lasterhaftigkeit das Thor zum Tempel der Religion nicht minder freundlich aufmacht, als den Weisen und Guten, die nach Wahrheit und Tugend streben. Aeußerst empörend und verderblich erscheint mir die revolutionäre neue Schule, die mit frevelhafter Hand alles umstürzt und niederreißt, die aus dem schönsten fruchtbarsten Felde des menschlichen Denkens und Glaubens eine traurige öde Wüste macht, in der auch nicht Ein Baum mehr Schatten giebt, nicht Ein Halm mehr wächst, nicht Eine Quelle mehr rieselt. Eben so empörend ist mir die revolutionäre neue Sprache, die, der ersten Regel alles vernünftigen Redens und Belehrens (der Verständlichkeit) zum Trotz, immer mit falscher Münze zahlt, sich in räthselhaftes Dunkel hüllt und aus Furcht, sich gemein auszudrücken, schwülstig wird, grade wie ein Mensch, der um nur größer, als andre, zu scheinen, auf Stelzen einhergeht. Ein mit der edlen Einfalt der Griechen so bekann-

ter Mann, wie Sie, ſollte wenigſtens dieſe pomphafte und geſchmackloſe Schreibart verſchmähen, und ſie den Schwärmern und poetiſirenden Witzlingen überlaſſen, die ſich mit dem Anſtaunen und dem Lobe der empfindelnden, gelehrt ſein wollenden Weiblein begnügen. Auch iſt das ſchneidende Abſprechen in Sachen dieſer Art gewiß ſo wenig ein nothwendiges Erforderniß, als eine Empfehlung eines ächten Philoſophen. Wer Paradoxien vorträgt, hat, meiner Meinung nach, doppelt nöthig ſich in den Grenzen der Beſcheidenheit zu erhalten.

Mein theuerſter Herr Schleiermacher! hätte mein Herz weniger an Ihnen gehangen, wäre mir die Hoffnung nicht ſo viel werth geweſen, daß Sie die Kraft und den Willen haben würden, dem Strome der Afterweisheit, die unſer Zeitalter characteriſirt, einen feſten Damm mehr entgegenzuſetzen: ſo würde es mir nicht ſo wehe thun, daß gerade Sie ſich von dieſem Strome haben fortreißen laſſen. Ihre Kanzelvorträge, das bin ich gewiß, ſchaffen Nutzen; der Verſtand und das Herz ihrer Zuhörer werden dabei gewinnen — aber gewiß nur derjenigen Zuhörer, die von Ihrem eigentlichen Syſtem keine Kenntniß und Ahndung haben. Wollen Sie denn künftig nur von dieſen mit Nutzen gehört werden? Von allen denen aber, und unter dieſen ſind doch gewiß der Achtungswerthen ſehr viele, deren Religioſität noch an dem Glauben an einen ſeienden und gebietenden Gott hängt, und denen Streben etwas anders iſt als ein Verſchwinden ins Univerſum — von denen könnten Sie wünſchen vermieden zu werden? — Auch aus Eigennutz thut es mir wehe, daß für mich in allem, was Sie über religiöſe Gegenſtände ſagen oder ſchreiben könnten, ſo wahr es auch ſei und ſo trefflich es auch geſagt ſein möchte, doch keine Nahrung mehr zu finden iſt, denn ich bin nicht Herr des Eindrucks, den die unvermeidliche Aſſoziation der Ideen auf mich machen würde. Mit herzlicher Wehmuth nehme ich daher Abſchied von Ihnen. Ihr Weg iſt nicht der meinige.

Ich hoffe, wir werden einmal uns wiederfinden; ob Sie zu mir sich wenden werden, oder ich zu Ihnen herumkomme, wird die Zeit lehren.

II. Antwortschreiben von Friedr. Schleiermacher an Friedr. Sam. Gottfr. Sack.

Ja wohl, mein verehrungswürdiger Herr Hofprediger, ist eine offene Erklärung besser als ein verschlossenes Urtheil, und ich kann sagen, daß ich mir lange die erstere gewünscht habe; mehr konnte ich nicht, denn ein Tadel muß erst ausgesprochen werden, ehe eine Vertheidigung erfolgen kann. Zwar haben Sie mir über die Gegenstände Ihres Schreibens, wie Sie mich denn auch darauf verweisen, schon mündlich Ihre Meinung eröffnet: allein so sehr auch diese Offenherzigkeit, wie jede, mir werth gewesen ist, so verhinderte doch leider immer irgend etwas ihre rechte Wirkung; bald schienen Sie sich auf Einwendungen nicht einlassen zu wollen, bald fehlte die Zeit zu einer ordentlichen Erörterung, bald waren die Umstände dagegen. Schriftlich geht das Alles besser, und ich sage Ihnen daher herzlichen Dank dafür, daß Sie der alten Zuneigung so viel eingeräumt haben, mir das schon so lange für mich bestimmt gewesene Schreiben doch endlich zukommen zu lassen. Haben die übersandten Predigten Ihnen einen neuen Antrieb dazu gegeben, so ist schon das mir eine sehr werthe Frucht ihrer Bekanntmachung. Erlauben Sie mir nun ohne weitere Vorrede bei demjenigen anzufangen, womit Ihr Schreiben anfängt und was auch ohnstreitig das Aeltere in Ihnen ist, bei Ihrem Mißfallen an meinen freundschaftlichen Verbindungen. Ihr Schreiben redet von Menschen von verdächtigen Grundsätzen und Sitten, mit denen ich in vertrauteren Verhältnissen stehen soll, und wohin ich auch sehe auf den eingeschränkten Kreis meines Umgangs oder auf Ihre ehemaligen Winke, so finde ich nur Friedrich Schlegel, auf den sich dieses beziehen kann.

—— Ein einziges Mal — und es war das letzte Mal, als ich das Glück hatte, Sie in Ihrem Hause zu sehen — einmal, nachdem seit zwei Jahren eine enge Freundschaft zwischen ihm und mir bestanden hatte, haben Sie sich hierüber geäußert. Nicht die Freimüthigkeit dieser Aeußerung, theuerster Herr Hofprediger, hat mich aus Ihrem Hause entfernt, sondern die besondere Art derselben, die Ausdrücke, welche in dem Munde eines so feinen und besonnenen Mannes ganz darauf berechnet zu sein schienen, daß ich mich der Gefahr, sie wiederholt zu hören, nicht würde aussetzen wollen. Unser Gespräch ward damals unterbrochen, erlauben Sie mir es wieder aufzunehmen. Schlegel hat die Lucinde geschrieben, ein Buch, welches man nicht ohne wieder ein Buch zu schreiben, gründlich vertheidigen könnte, und welches ich auch nicht ganz vertheidigen möchte, weil es neben vielem Lobenswürdigen und Schönen manches enthält, was ich nicht billigen kann; aber zeigt es verderbte Grundsätze und Sitten an? Wenn Jemand eine Theorie, die er sich über den Umfang der poetischen Darstellung gemacht hat, in einem Beispiel ausdrücken will, so hat das mit seinem Character nichts zu schaffen. Und unsittliche Nebenabsichten oder unwillkührliche Ausbrüche innerer Unsittlichkeit habe ich für mein Theil in der Lucinde nicht gefunden, wohl aber in vielen deutschen und französischen Dichtern, die Niemand verketzert und beschimpft. Gegen diese kommt mir mein Freund vor wie ein Künstler, der eine unbekleidete Venus malt, gegen morgenländische Sultane, die üppige Tänze in Gegenwart der Jugend von lebendigen Personen aufführen lassen. ——

Nie werde ich der vertraute Freund eines Menschen von verwerflichen Gesinnungen sein: aber nie werde ich aus Menschenfurcht einem unschuldig Geächteten den Trost der Freundschaft entziehen, nie werde ich meines Standes wegen, anstatt nach der wahren Beschaffenheit der Sache zu handeln, mich von einem Schein, der Andern vorschwebt, leiten lassen. Einer solchen Maxime zufolge würden ja wir Pre-

diger die Vogelfreien sein im Reiche der Geselligkeit, jede Verläumdung gegen einen Freund, wenn sie gut genug ersonnen war, um Glauben zu finden, könnte uns von ihm verbannen. Vielmehr ist das Ziel, welches ich mir vorgesetzt habe, dieses, durch ein untadelhaftes gleichförmiges Leben, es mit der Zeit dahin zu bringen, daß nicht von einem unverschuldeten übeln Ruf meiner Freunde ein nachtheiliges Licht auf mich zurückfallen kann, sondern vielmehr von meiner Freundschaft für sie ein vortheilhaftes auf ihren Ruf.

Der zweite Hauptpunkt Ihres Schreibens betrifft meine Reden über die Religion. Hier muß ich zuerst aufs Ernstlichste gegen Ihre Ansicht von diesem Buche protestiren. Es sollte eine Apologie des Pantheismus, eine Darstellung der spinozistischen Philosophie sein? Etwas, wovon nur beiläufig auf wenigen Seiten die Rede war, sollte die Hauptsache sein? und die ganze erste Rede, worin Sie Selbst nichts dergleichen finden, und ein großer Theil der zweiten und die dritte und vierte und fünfte, in welchen allen von ganz andern Dingen die Rede ist, kurz fast das ganze Buch sollte nur eine müßige Zugabe zu diesen wenigen Seiten sein? Sie sagen, ich sei ein Pantheist, diesem Systeme sei die Religion ganz entgegengesetzt, und zugleich sagen Sie, ich rede von den entgegengesetzten Vorstellungsarten mit wegwerfender Verachtung! Habe ich denn von der Religion, in welchem Sinne Sie das Wort auch nehmen, habe ich von dem Glauben an einen persönlichen Gott mit Verachtung geredet? Gewiß nirgends. Ich habe nur gesagt, daß die Religion davon nicht abhange, ob man im abstracten Denken der unendlichen übersinnlichen Ursach der Welt das Prädicat der Persönlichkeit beilege oder nicht. Hiervon habe ich, obgleich so wenig als irgend Jemand ein Spinozist, den Spinoza als Beispiel angeführt, weil in seiner Ethik durchaus eine Gesinnung herrscht, die man nicht anders als Frömmigkeit nennen kann. Von dem Factum, daß einige Menschen Gott die Persönlichkeit beilegen, Andere nicht, habe

ich den Grund in einer verschiedenen Richtung des Gemüths aufgezeigt und zugleich, daß keine von beiden die Religion hindere. Hievon muß man nun unterscheiden, daß ohne einen gewissen Anthropomorphismus nichts in der Religion in Worte gefaßt werden kann, und dieser ist es wohl eigentlich, den Sie, verehrungswürdiger Mann, so festhalten, und ich thue es mit Ihnen, wie Sie in den Reden überall finden können. Allein dieser bleibt nicht in den Schranken des metaphysischen Begriffs der Persönlichkeit Gottes, hängt also auch von diesem nicht ab, und muß also auch in der Religion auch dem erlaubt sein, dem seine Metaphysik dieses Prädicat für die Gottheit nicht gestattet. Wiederum ist aus dem Begriff der Persönlichkeit Gottes keine Religion zu entwickeln, er ist nicht die Quelle der Andacht; Niemand ist sich in derselben seiner bewußt, er zerstört sie vielmehr.

Jener Anthropomorphismus herrscht auch in der Schrift, in den Reden Jesu, im Christenthum durchaus, ob aber auch jener metaphysische Begriff von Persönlichkeit mit demselben von jeher verbunden gewesen, das möchte eine ganz andere Frage sein. Der jetzt gewöhnliche Begriff von Gott ist zusammengesetzt aus dem Merkmale der Außerweltlichkeit, der Persönlichkeit und der Unendlichkeit, und er wird zerstört, sobald eins von diesen fehlt. Ob nun diese wohl schon damals gebildet sein mögen? Und wenn man manche Christen genannt hat, welche die Unendlichkeit Gottes aufhoben, ob man nicht auch ein Christ sein könnte, wenn man in seiner Philosophie eins von den andern beiden aufhebt?

Mein Endzweck ist gewesen, in dem gegenwärtigen Sturm philosophischer Meinungen die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen. In mir ist also um irgend einer philosophischen Vorstellung willen der Gedanke eines Streites meiner Religion mit dem Christenthum niemals entstanden und nie ist es mir eingefallen, mich als den Diener einer mir verächtlichen Superstizion anzusehen, vielmehr bin ich sehr über-

zeugt die Religion wirklich zu haben, die ich verkündigen soll, wenn ich auch eine ganz andere Philosophie hätte, als die Meisten von denen, welche mir zuhören. Eben so wenig ist in mir eine irgend unwürdige Klugheit oder reservatio mentalis, sondern ich lege den Worten gerade die Bedeutung bei, die ihnen der Mensch, indem er in der religiösen Betrachtung begriffen ist, beilegt — nur nicht außerdem noch irgend eine andre. Eben der Endzweck schwebte mir auch vor, indem ich meine Meinung von dem Verhältniß der Religion zur Moral mittheilte. Deutlich genug habe ich gesagt, um es nicht wiederholen zu dürfen, daß ich die Religion nicht deswegen für etwas Leeres halte, weil ich erkläre, daß sie zum Dienst der Moral nicht nothwendig ist. Deutlich genug, daß ich unsere kirchliche Anstalt, wie sie jetzt ist, für ein doppeltes, theils der Religion, theils der Moral gewidmetes Institut halte, und so glaube ich also weder etwas meiner Ueberzeugung Zuwiderlaufendes, noch etwas Geringes zu thun, wenn ich von der Religion zu den Menschen rede, als zu solchen, die zugleich moralisch sein sollen, und von der Moral, als zu solchen, die zugleich religiös zu sein behaupten, von beiden nach dem Verhältniß, welches ich jedesmal schicklich finde. Vielmehr halte ich den Stand des Predigers für den edelsten, den nur ein wahrhaft religiöses, tugendhaftes und ernstes Gemüth würdig ausfüllen kann, und nie werde ich ihn mit meinem Willen gegen einen andern vertauschen. Wenn Sie Sich aber auch dies nicht erklären konnten, verehrungswürdiger Mann, wie konnten Sie doch auf die Voraussetzung fallen, welche Ihr Schreiben andeutet: aus eigennützigen Absichten sollte ich Prediger bleiben? In der That werden Sie gestehen müssen, daß ich in jeder andern Laufbahn bald das mäßige Auskommen finden würde, was mein Amt mir gewährt — und auf viel mehr rechne ich nicht. Oder aus Menschengefälligkeit? Gegen den Kreis meiner Freunde? Den denken Sie sich doch so, als werde er sich ungemein freuen, wenn ich

aufhörte Prediger zu sein. Gegen die Welt? — Mein ganzes Leben beweist, daß ich auf den Beifall derer, die mich nicht kennen, keinen Werth lege. Gegen einzelne Gönner? — ich habe keine. Und nun gar aus Menschenfurcht! Es giebt kein lebendiges Wesen, von dem ich abhinge, und ich rühme mich so frei zu sein, als irgend Jemand auf Erden. Haben Sie mich denn auch sonst schon in meinem Leben etwas aus diesem Grunde thun sehn? Dann wundre ich mich, wie Sie mir jemals Ihre Hochachtung haben schenken können. Haben Sie es nicht: wie kommen Sie dazu, mir grade in diesem Punkte Maximen beizulegen, denen ich sonst nicht folge? So etwas pflegt doch durch den ganzen Menschen hindurch zu gehen. Eben diese Probe wird auch die andre Erklärung nicht bestehen, daß meine Denkungsart in der Sucht nach dem Auffallenden und Ungemeinen ihren Grund habe. Sie hat in der That keinen andern, als meinen eigenthümlichen Character, meine angeborene Mystik, meine von innen ausgegangene Bildung.

Möchte es mir durch diese Erörterungen gelungen sein, wenn auch nicht meine Theorie Ihnen annehmlich zu machen, doch mich über meine Handlungsweise zu rechtfertigen, und von der guten Meinung, die Sie nur noch von meinen Talenten zu haben scheinen, etwas mehr auf meinen Character hinüberzuleiten. Sollte es auch nach dieser Erklärung in sofern beim Alten bleiben daß nichts, was ich über religiöse Gegenstände sagen oder schreiben möchte, Ihnen Freude machen kann — es würde mich sehr schmerzen, aber ich wüßte nichts weiter zu thun. Habe ich wirklich durch die Herausgabe jener Reden meine Nutzbarkeit als Prediger geschwächt: es ist nicht meine Schuld. Das wußte ich wohl, daß viele nicht im Stande sein würden ihre Metaphysik und ihre Religion zu trennen, und daß diese dem, der eine andre Metaphysik für gleichgültig hält, auch keinen herzlichen Eifer für die Religion zutrauen würden, und daß ich mich nicht gegen Alle würde näher erklären können.

Deshalb und nur deshalb ſetzte ich dem Buche meinen Namen nicht vor, und that ernſtlich das Meinige ihn unbekannt bleiben zu laſſen. Daß ich dieſen Endzweck nicht erreicht, liegt nicht an mir, ſondern an der in Berlin einheimiſchen litterariſchen Neugierde und Plauderei. Was Ihr Schreiben bloß litterariſches enthält, übergehe ich gern, um nicht zu lang zu werden, nur Eins kann ich nicht unberührt laſſen, weil es mich bitter gekränkt hat. Weil ich — denn Sie wiſſen, daß ich es bin — über Engel, Garve und Leibnitz als Schriftſteller ein aufrichtiges aber ſtrenges Urtheil gefällt habe, deshalb ſoll ich über ihren perſönlichen Werth ein Urtheil fällen, wofür ich den Ausdruck nicht nachſprechen will? Wie folgt das? Ich berühre es nur und ſage nichts weiter darüber. Ich ſchließe vielmehr mit der Verſicherung, daß meine Geſinnungen gegen Sie noch immer dieſelben ſind. Unſere Verſchiedenheiten waren mir längſt bekannt, ich wußte, was Ihnen an mir mißfiel, und was Sie an meiner Geſinnung unrichtig beurtheilten. Ich konnte mir denken, daß, wenn Sie einmal die zarte Schonung dieſer Punkte aus den Augen ſetzten, wenn Sie einmal den väterlichen Freund und den mit Autorität verſehenen Vorgeſetzten verwechſelten, ein Verhältniß, das mir ſehr werth war, plötzlich zerſtört werden würde, um ſo weniger alſo durfte, als dies leider wirklich erfolgte, meine Geſinnung gegen Sie ſich ändern, und ſie wird ſich auch nicht ändern, ſelbſt wenn Ihre andre Ueberzeugung Sie wider Ihre Neigung nöthigen ſollte, mein perſönlicher Gegner zu werden.

2.

Der Zusammenhang des Jakobusbriefes,

dargestellt

von

Ernst Pfeiffer,
Candidaten in Berlin.

Wenn Schleiermacher (Einl. S. 421.) darüber klagt, daß es schwer sey, über den Inhalt des Jakobusbriefes eine ordentliche Uebersicht zu gewinnen, ja wenn de Wette (Handb. S. 103.) behauptet, der Brief sey ohne Plan geschrieben, die Gegenstände der Rede reiheten sich höchstens durch nähere oder entferntere Verwandtschaft an einander, so kann es wohl der Mühe werth erscheinen, den Zusammenhang dieses Briefes aufzusuchen. Dieß wird jedoch nicht geschehen können, ohne Rücksicht auf die Auslegung zu nehmen, so daß beides einander unterstützt und fördernd auf einander wirkt. Von diesem Gesichtspunct aus will ich versuchen, den Zusammenhang des Briefes darzulegen.

Der Brief Jakobi gibt sogleich durch den Gruß zu erkennen, daß er an Christen aus dem Judenthum gerichtet ist, welche in der Zerstreuung lebten [a]), und gibt sich als eins der frühesten Denkmäler der christlichen Litteratur hierdurch zu erkennen. Wenn er nun sogleich mit der Aufforderung beginnt, über *ποικίλοι πειρασμοὶ* nur Freude zu empfinden, so hat man hierbei zunächst an Verfolgungen gedacht, welche die Gemeinden damals erlitten; aber es findet sich sonst keine Spur von solchen Verfolgungen in

---

[a]) Die Untersuchung über die Empfänger des Briefes gehört in einen andern Zusammenhang; darum übergehe ich hier die Auslegung der *δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ*.

dem Briefe, ſondern nur die Unterdrückung der Armen durch die Reichen, ihre unbrüderlichen Anklagen vor Gericht, und die Schmach, welche ſie dadurch den Chriſtengemeinden bereiten, nennt das 2. Kapitel, und das 5. droht nur mit Gottes Vergeltung den ungerechten Reichen, welche dem Arbeiter den Lohn entziehen, ja durch ihren Einfluß ſogar das Recht beugen. In der Ermahnung zur Geduld (5, 7—11.) könnte nur die Vergleichung mit den Leiden der Propheten auf Verfolgungen hindeuten; aber auch dort liegt der Troſt nur in der gleichmäßigen Erfahrung der Propheten, daß nicht äußeres Glück und Frömmigkeit einander entſprechen, daß der Chriſt nicht in äußerem, irdiſchen Wohlergehen einen Lohn erwarten ſoll; ja Hiob's Leiden ſind keine Verfolgungen, ſondern vielmehr jene innern Verſuchungen, wenn der Glaube nicht die düſtern Hüllen der Gegenwart durchbrechen kann, ſondern ſie ihm als Widerſpruch zu ſeiner innern Seligkeit erſcheinen. Und gilt nicht für dieſe Verſuchungen daſſelbe wie für die großen in der Verfolgung? Wie ſich der Brief überall auf ethiſche Verhältniſſe des gewöhnlichen Lebens bezieht, ſo gehören auch dieſe Verſuchungen nicht zu den außerordentlichen und bleiben ſomit nicht mehr der fremde, willkürliche, vergeſſene Anfangspunct des Briefes. Ja, wenn 1, 14 ff. dargeſtellt wird, wie ſie aus der Lockung und Reizung der ἐπιθυμία entſtehen, ſo läßt uns dieſe feinere Beobachtung keinen Zweifel mehr übrig, daß die ποικίλοι πειρασμοὶ keine Verfolgungen bezeichnen a). Daß auch die ὑπομονή, welche aus ſolcher Prüfung hervorgeht, nicht gerade Verfolgungen vorausſetzt, wie de Wette meint, zeigt z. B. Röm. 2, 7.; vielmehr ſoll die Beharrlichkeit, die Feſtigkeit, welche ſich im ἔργον τέλειον erweiſt, die Wirkung ſolcher Prüfungen ſeyn. Die Betonung des τέλειον im Folgenden zeigt übri-

a) Deßhalb iſt unſere Stelle von der ähnlichen 1 Petr. 1, 6. gänzlich verſchieden.

gens zugleich, daß nicht mit de Wette die thätige Tugend als Frucht der Beharrlichkeit angesehen wird, sondern vielmehr die τελειότης. Somit ist die ὑπομονὴ schon activ gedacht, nur die Ermahnung folgt noch, ihr Werk zur Vollkommenheit gedeihen zu lassen. Darum folgt denn auch V. 5. die Ermahnung zum Gebete um Weisheit, um die Bedingung zur Vollkommenheit, die Ermahnung zur glaubensvollen, zweifellosen Bitte um dieselbe V. 6—8.

Hierin tritt nun schon der ganze Charakter des Briefes hervor, welcher die Rückwirkung des gläubigen, in Werken sich bewährenden Lebens auf den Glauben selber zeigt, während Paulus von der Wiedergeburt zum Glauben, von der neuen Schöpfung in ihm ausgeht, der natürlich ein entsprechendes, neues Leben nothwendig folgt. Jakobus faßt die Förderung des Glaubens durch die Heiligung ins Auge, während Paulus die Rechtfertigung durch den Glauben in den Mittelpunct stellt. Darum fordert Jakobus eine Befolgung des Gesetzes, während bei Paulus in dem neuen Leben zugleich ein neuer Gehorsam gegeben ist.

Aus allen Verhältnissen trat nun aber dem Verfasser besonders das Verhältniß der Armen und Reichen entgegen, und aus allen Versuchungen gerade die aus diesem Verhältniß entspringenden; darum erinnert er den so leicht verzagten, in Knechtessinn versinkenden Armen V. 9. an seine Hoheit in Christo und mahnt V. 10. den so leicht übermüthigen, auf seine Schätze vertrauenden Reichen an die Vergänglichkeit seiner Güter. Dieser Mahnung gegenüber ist eine Widerlegung der Ansicht Schwegler's [a]), als seyen die πτωχοὶ die Ebioniten oder — was ihm gleichbedeutend ist — Judenchristen, die πλούσιοι ihre Gegner, die Heidenchristen oder Pauliner, eine Widerlegung, sag' ich, ist hier überflüssig; ja Stellen wie 5, 4. müßten ihres Sinnes erst beraubt werden, die Kleider V. 3., τρυφᾶν, ἡμέρα

---

a) Nachapostolisches Zeitalter I. S. 419.

σφαγῆς u. ſ. w. künſtlich gedeutet, oder die unnatürlichſten Vorausſetzungen, als ſeyen gerade die Reichen Pauliner geworden, oder wer weiß welche andere gemacht werden, ehe ſie ſich in dieſe Exegeſe fügten a). Schließt ſich nun hieran V. 12. die Seligpreiſung des in der Verſuchung Ausharrenden an, ſo müßte entweder das Fremdartigſte vermiſcht ſeyn, oder Jakobus denkt an die Verſuchungen im gewöhnlichen Verkehre des Lebens; die Bewährten empfangen den Kranz des Lebens b).

Die Quelle dieſer Verſuchungen findet nun V. 13 ff. in der ἐπιθυμία des Menſchen, weil von Gott, dem Vater der Lichter c), nur vollkommene Gaben ſtammen; ja ſo wenig ſey in ihm eine Veränderung, wie doch in den Geſtirnen, daß ſich nicht nur kein Dunkel in ihm finde, ſondern auch kein Schatten einmal geworfen werde, der von einer Veränderung in ihm zeugte. Vielmehr ſtamme aus ſeiner freien,

---

a) Paßt dieſe Ermahnung nur für die Verhältniſſe Armer und Reicher zu einander, welcher ſpätere Schriftſteller hätte ſich dann wohl gerade dieſe als Motiv genommen für einen großen Theil einer dem Jakobus untergeſchobenen Schrift!

b) Wie frühe ſich Reiche und Arme unter den Chriſten fanden und ein Unterſchied bei ihnen hervortrat, zeigt das Streben, ihn durch die ſogenannte Gütergemeinſchaft, Apoſtelg. 4., frühe zu überwinden. In manchen Darſtellungen dieſer früheſten Verhältniſſe in den Gemeinden ſcheint der Anfang des Chriſtenthums mit den erſten Zeiten der Menſchheit verwechſelt zu ſeyn. Man ſetzt voraus, daß Alle gleich arm geweſen, und erſt ſpäter Reiche und Vornehme hinzugekommen ſeyen. Aber ſchon Paulus kennt 1 Kor. 1, 26 δυνατοὶ und εὐγενεῖς unter denen, die der Herr erwählet, wenn auch nicht viele; ja der Tadel 1 Kor. 11, 21. 22. läßt auf ähnliche Verhältniſſe ſchließen, wie ſie unſer Brief vorausſetzt; in der διασπορὰ machte ſich ſo zu Paulus Zeit derſelbe Gegenſatz geltend. Er mochte gerade in fremden Städten um ſo ſchneidender hervortreten, je näher die Einzelnen dort an einander gerückt und mit einander verbunden waren.

c) Wen erinnerte der Ausdruck nicht an den Herrn der Heerſchaaren?

göttlichen Gnade ihre Wiedergeburt als der Erſten (ἀπαρχή, nicht ἀρχή), denen ſie unter Gottes Geſchöpfen zu Theil werde.

Mit dieſer Erinnerung an die Gnade Gottes gegen ſeine Leſer und an ihre hohe Beſtimmung hat Jakobus den Boden gewonnen für ſeine Ermahnungen; jede Gabe Gottes iſt ja zugleich eine Forderung an uns; die Gnadengabe verpflichtet uns, in Dankbarkeit ihrer uns nicht unwürdig zu machen; der Dank verpflichtet zum Leben nach Gottes Wohlgefallen. Worin hiernach beſonders die Leſer noch gar wenig ihr Glaubensleben verriethen, dafür gibt 1, 19. die Hauptgeſichtspuncte an, welche den Plan des Briefes bis zu Ende des 4. Kapitels darlegen a). Es iſt freilich nicht ſo zu verſtehen, als ob ſich keine Epiſode fände; der ungezwungene Briefſtil ſchaltet freier über den Stoff. Aber wenn 3, 1. plötzlich die Warnung eintritt, daß ſich nicht Viele zum Lehren drängen möchten, wenn 3, 13. plötzlich die Frage nach der wahrhaften Weisheit eintritt, um die Milde als ihren charakteriſtiſchen Zug hervorzuheben und allen fleiſchlichen Eifer mit ζῆλος und ἐριθεία, πόλεμοι und μάχαι als ſündhaften Urſprunges nachzuweiſen, ſo werden dadurch zu ſtark die 1, 19. angedeuteten Theile des Briefes bezeichnet, als daß wir ſie noch verkennen dürften. Beſonders für die Erklärung von 3, 18. ſcheint dieſe Eintheilung wichtig. Wie eng übrigens dieſer dreifache Tadel in 1, 19. unter ſich zuſammenhängt, bedarf wohl keiner Ausführung; die Einheit deſſelben wie des Briefes überhaupt iſt darin leicht zu erkennen.

Nach der kurzen Anmerkung über den Zorn (V. 20.) folgt ſogleich die erſte Hauptermahnung des Briefes, mit Bereitwilligkeit das Wort Gottes zu hören; indem aber die Aufforderung zur ſittlichen Reinheit gleichſam als der Boden

---

a) „Jeglicher Menſch ſey ſchnell zum Hören, langſam zum Reden, langſam zum Zorne."

bezeichnet wird, auf welchen das Wort fallen soll, zeigt sich wieder der praktische Gesichtspunct des ganzen Briefes, nach welchem das innere Leben durch seine äußere Darstellung erstarkt, ein tiefer, bedeutsamer, ethischer Gedanke, dessen Ausführung 2, 14 ff. sich findet. Der Gegensatz zum bloßen Hören des Wortes tritt von 1, 22. an hervor; zur That soll es treiben; Niemand soll ein vergeßlicher Hörer seyn, sondern durch sein Leben bewähren, daß er ins vollkommene Gesetz der Freiheit geschaut habe und darin beharre; die fortgehende, ungetrübte Darstellung des christlichen Lebens ist nicht weniger die Blüthe des Glaubens, als seine neue, fördernde Kraft. So ist denn das Christenthum das rechte Gesetz der Freiheit im Gegensatze zu einem Gesetze etwa der Knechtschaft; es ist das Gesetz, welches keine fremden Forderungen stellt, sondern welches selber eine Kraft in uns wird und uns frei macht, seine Forderungen zu erfüllen. Darin liegt aber schon der 2, 14 ff. ausgeführte Gedanke, der einen werklosen Glauben in den Lesern des Briefes voraussetzt und tadelt. Dieß, findet Schwegler (S. 432.), könne nicht gegen Judenchristen gerichtet seyn. Aber sollte es bei Juden, für die gar leicht, wie für die gesetzeseifrigen Pharisäer, eine Scheidung zwischen dem Gesetz und den offenbarten Glaubenssätzen eintrat, denen sich die Wurzel des Gesetzes verbarg, so daß zusammenhangslos das Gesetz in Monaden zerfiel, von der frommen Gesinnung sich losriß und sich veräußerlichte, — sollte es bei ihnen so sehr unwahrscheinlich seyn, daß sie die πίστις oberflächlich und die Werke äußerlich faßten und nicht, sobald sie Christen wurden, auch sahen, wie tief das innerliche Erleben des Glaubens auch in das äußere Leben eingreife, und wie wenig ihre Erfüllung des Gesetzes genügte. Es wäre ja nur die andere Seite derselben Gesinnung, aus welcher der gesetzliche Eifer im größten Theile des jüdischen Volkes stammte. Sahen sie im Christenthum nur die Vervollständigung des Judenthums, wie leicht ging ihnen der christliche Glaube in eine Annahme

von Lehrſätzen über, die unfruchtbar für das Leben wurde! Galt gerade unter ihnen die Ueberlieferung hoch, und dennoch müßte ihnen Allen das Chriſtenthum mehr geweſen ſeyn als Zuſätze zu ihr? Beginnen aber hier ſchon die 2, 14 ff. ausgeführten Gedanken ohne eine Spur von Polemik gegen Paulus, ſo werden wir auch 2, 14. um ſo weniger ſie finden, je enger dort der Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden ſich zeigt. Sind dieſe Gedanken ſelbſt doch denen ähnlich, die Paulus Röm. 2, 13. gegen die ἀκροαταὶ τοῦ νόμου geltend macht.

V. 26. wird ſchon anticipirend der Zuſammenhang des zweiten Theiles mit dem erſten angedeutet; die wahrhafte Gottesfurcht iſt in ihrer Demuth bereiter zum Hören als zum Reden; ſie zügelt die Zunge, wie ſie das ganze Leben regelt; ſie treibt zur thätigen Liebe gegen die Hülfsbedürftigen, wie zur Vorſicht und Wachſamkeit über ſich ſelbſt. Dieſem reinen chriſtlichen Wandel widerſpricht aber das verſchiedene Verhalten gegen Arme und Reiche ſogar in den Verſammlungen der Gemeinde, und ſo ſchließt ſich der Tadel deſſelben im 2. Kapitel an, deſſen erſter Vers die Unverträglichkeit ſolcher Bevorzugung mit dem Glauben an Chriſtum andeutet; nachdem V. 2. 3. die Thatſachen, worauf ſich Jakobus ſtützt, ausgeführt hat, ſtellt V. 4 ff. weiter den Widerſpruch derſelben mit dem chriſtlichen Glauben ins Licht. Arme wie Reiche habe der Herr zu den Erben ſeines Reiches gemacht; deßhalb dürfte den Reichen, deren Härte oftmals dem in der Taufe über ſie (ἐφ' ὑμᾶς) genannten Namen des Herrn zur Schmach gereiche, nicht jener Vorzug vor den Armen gegeben werden. Ja das Gebot der Nächſtenliebe im alten Teſtamente ſtreite ſchon dagegen, wie vielmehr müſſe es das Geſetz der Freiheit thun, deſſen Forderungen wachſen mit der Kraft, welche es verleiht. Wer aber vor dieſem Geſetze will Erbarmen finden, der muß ſelber die erbarmende Liebe üben, wie 1, 27. gegen die Hülfloſen, ſo hier gegen die Armen.

Hiermit ist die episodische Rüge des verschiedenen Verhaltens gegen Arme und Reiche in der Gemeinde geschlossen, und die Begründung des 1, 19. angedeuteten Tadels, welche schon öfter durchschimmerte — denn das Gesetz der Freiheit trägt in sich einen schweigenden Gegensatz zur Unfreiheit und zum Zwange — wird 2, 14 ff. ausgeführt in dem Satze, daß ein Glaube in Jakobus Sinne (2, 19., vgl. 20.) Werke als Bewährung, gleichsam als seine Erscheinung, seine äußere Hülle und Gestalt (18.), fordere. Dieser begründende Satz wird mehr durch Beispiele veranschaulicht, als in seiner Nothwendigkeit entwickelt; denn dahin zielt das Bild 15. 16. und die Beispiele Abraham's und der Rahab 23. 25. Ein Glaube, der sich nicht durch Werke bewährt, ist ihm eben nichts; die Ermahnungen und Warnungen von 1, 21. an finden hier ihre allgemeine Grundlage darin, daß das Christenthum, als *νόμος ἐλευθερίας* gefaßt, zu einem ihm entsprechenden Leben verpflichte. Wenn nun aber jene Ermahnungen und Warnungen keine polemische Beziehung zu Paulus verrathen, wie bekommt denn mit einem Male die Begründung eine solche? Weil man den Widerspruch fühlte, welcher darin liegen würde, so muß die frühere Rüge pauliniſchen Christen gelten, und weil die Polemik nicht so klar hervortritt, als man es wünschte, so muß der Brief ein polemisch-irenisches Machwerk von Judenchristen seyn [a]), d. h. in seiner Tendenz ein Widerspruch in sich selbst. Finge hier eine Polemik an, so müßte doch etwas Neues eintreten; aber die Aufforderung zur erbarmenden Liebe, welche sich vor der Episode 2, 1—13. findet und an ihrem Ende wiederkehrt, wird nur begründet. Bekämpft Jakobus den todten Glauben des Verstandes, und Paulus die hochmüthige Selbstgerechtigkeit der Werke, so muß jener Werke fordern, und dieser leugnen, daß sie Gegenstände des Vertrauens seyen; daß aber in solcher Ausführung der Eine

a) Schwegler, nachapostol. Zeitalter, S. 413.

den Andern bekämpft habe, erhellt aus dem Inhalt derſelben noch gar nicht. Vielmehr beruht dieſe Meinung beſonders auf den ſich faſt wörtlich widerſprechenden Sätzen Jak. 2, 24. und Röm. 3, 20., verglichen mit Gal. 2, 16. Hiermit ſetzt man offenbar ein genaues Citat der pauliniſchen Worte voraus, bedenkt aber nicht, daß man doch zwei Stellen verbinden muß, um den ſcharfen Widerſpruch zu finden. Wie wenig die ganze Stelle zur polemiſchen Auffaſſung zwingt, zeigt z. B. der von de Wette (S. 155.) gerühmte Schwegler ſelbſt, wenn er (S. 427.) dieſe Polemik eine Thatſache nennt, die „dem klaren Augenſchein zuwider nur aus dogmatiſchem Vorurtheil in Frage geſtellt iſt", und doch, um die Polemik des Jakobus zu beweiſen, ſich nur auf die Vorausſetzung einer „beſtimmten, bewußten Rückſichtsnahme auf die pauliniſche Doctrin" berufen kann, oder darauf, daß „der Verfaſſer unſeres Briefes wiſſen mußte," die Rechtfertigung allein aus dem Glauben ſey die „ſpecifiſch eigenthümliche, conſtitutive Theſe des ganzen pauliniſchen Lehrbegriffs" — eine petitio principii, da es gerade darauf ankam, die Abſicht des Verfaſſers nachzuweiſen, zu erhärten, daß er widerſprechen wollte (S. 430.). Wo hier die (S. 431.) gerühmte „hiſtoriſche Baſis" iſt, weiß ich nicht, wenn nicht etwa hiſtoriſche Baſis und Vorausſetzung gleichbedeutend ſeyn ſoll.

Spricht aber der enge Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden gegen die polemiſche Beziehung dieſer Stelle, ſo käme es darauf noch an, den Grund für die ſo ähnliche Ausdrucksweiſe mit Paulus zu finden. Lag die Stelle 1 Moſ. 15, 6. durch das ἐπίστευσε dem Jakobus näher, als daß dieſes Citat eine Rückſicht auf Paulus verriethe, ſo möchte ſie ſogar einen Einfluß auf den Ausdruck: οὐκ ἐκ πίστεως μόνον, geübt haben; durch das μόνον wurde die Wahrheit des altteſtamentlichen Ausſpruchs gewahrt; und bedenkt man das Streben nach einer gnomiſchen Kürze in dem zuſammenfaſſenden 24. Verſe, ſo konnte auch dieß den

gleichen Ausdruck mit Paulus leicht herbeiführen. Leitet nun aber Jakobus die δικαίωσις eben so wenig ἐξ ἔργων μόνον als ἐκ πίστεως μόνον ab, wo liegt dann der schreiende Widerspruch? Ihm steht ja das δικαιοῦσθαι V. 24. gleich mit der τελείωσις τῆς πίστεως V. 22., und dennoch muß Paulus bekämpft seyn? Paulus kennt ja gleichfalls Röm. 3, 13. die Bedeutung des δικαιοῦσθαι, welches die ποιηταὶ τοῦ νόμου haben. Endlich war das Beispiel Abraham's und der Rahab wohl den Juden geläufiger a), als daß es die Polemik des Jakobus gegen Paulus bewiese. So viel, glaub' ich, ist wenigstens klar, daß unsere Stelle hier in engem Zusammenhange steht mit der voraufgehenden Ermahnung und Rüge, daß dagegen ihre polemische Beziehung auf Paulus den Zusammenhang auflösen würde. Der Glaube, sagt Jakobus, darf nicht lieblos seyn, weil er nicht ohne Werke seyn darf; nicht, wie de Wette meint, er sey nicht ohne Werke, wie er nicht lieblos sey. Das steht dem Jakobus fest, daß des Glaubens Werk Liebe sey; es kommt ihm nur darauf an, daß des Glaubens Werk nöthig sey. Hiermit fällt jede Willkür, die sich nur durch solche Polemik erklären ließe, bei der Einfügung von 2, 14 ff. hinweg, und diese Stelle braucht wegen ihres engen Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden, ja sie darf eben deßwegen nicht als Polemik gefaßt werden. Jakobus schließt mit dem, wenngleich nicht überall passenden, Bilde, daß ein werkloser Glaube einem geistlosen, todten Körper zu vergleichen sey (V. 26.).

Die zweite Ermahnung in 1, 19. findet ihren Ausdruck zunächst Kap. 3, 1. in der Warnung davor, sich zum Lehren zu drängen; auf dem Lehrer laste eine schwere Verantwortung; denn wer im Lehren vollkommen sey, sey es überhaupt, weil es am schwersten sey, auch nicht mit der Zunge zu sündigen. Darum sey die Herrschaft über sie um

---

a) Schleiermacher, Einl. S. 422.

zu schließen, so gehört den Gläubigen Jesum. Also der ist der Herr Jakob, der in der gemeinen Christenheit zu Jerusalem, und an Paulo, und Petro, und Johanne, (Gal. 2, 4.), gleiche wie Petrus, Johannes, Paulus, Barnabas, Silas, Timotheus, (1 Th. 1, 1.) ein Apostel ist, und doch ein sonderlicher, in Ansehen der Gemeine, die er allein regiert, und ihr Vorsteher ist, (Apost. 15, 13. 21, 18.) Und ist dieses Jakobus, der Bischof zu Jerusalem, nicht der Sohn Alphäi, der auch einer unter den Zwölfen, sondern ein anderer, der Bruder des Herrn, und ein Sohn Josephs, und Mariä, (Matth. 13, 55.) und ist dieses der Jakobus, der Gerechte genannt, welcher nach Hegesippi Zeugnis, in den Mauren Jerusalem, und in der Belagerung, (Anno Christi 69.) ist erschlagen worden, wie Josephus schreibt, (Antiq. Jud. 20, 8.) Und ist dieses der Jakobus, der Bischof zu Jerusalem, welcher Paulo, da er das letzte Mal gen Jerusalem kommen, den Rat gegeben, daß er sich mit vier Männern, die ein Gelübde auf sich hatten, reinigen sollte, damit er den Juden, die ihn verklagten, als wäre er wider das Gesetz, und wider den Tempel, und wider Cäsarem, (Apost. 21, 18. 24, 5. 25, 8.) und wider die Heiden, (Apost. 21, 28.) lehrete, ein Exempel gäbe, daß er auch selbst das Gesetz hielte, und nicht wider Cäsarem, (Apost. 25, 8.) und wider die Heiden lehrete, daß sie sich vor Götzen, und Unzucht, und Ersticktem, und Blute hüten sollten, (Apost. 15, 20.) Und ist dieses der Jakobus, der Bischof zu Jerusalem, welcher Paulo, da er das letzte Mal gen Jerusalem kommen, den Rat gegeben, daß er sich mit vier Männern, die ein Gelübde auf sich hatten, reinigen sollte, damit er den Juden, die ihn verklagten, als wäre er wider das Gesetz, und wider den Tempel, und wider Cäsarem, (Apost. 21, 18. 24, 5

Denn mit 3, 13. beginnt der dritte Theil unſeres Briefes, welcher die Leidenſchaftlichkeit, die ὀργή, zunächſt in der Streitſucht tadelt. Wären die Streitigkeiten der Pauliner und Judenchriſten das Motiv des Briefes, wie de Wette (Handb. 155.) der ſchwegler'ſchen Anſicht halb zugibt, oder doch die Bekämpfung der pauliniſchen Lehre in den Gemeinden, wie er Einl. S. 307. behauptet, ſo wäre hier und nicht 2, 14. der Ort geweſen, auf den Streitpunct einzugehen, zumal wenn die Tendenz des Briefes eine ireniſche iſt, wie Schwegler meint; ſodann gingen ja die Angriffe von den Judenchriſten aus; es müßten ſonach gegen Schwegler's Anſicht, daß dieſer Brief das pauliniſche Heidenchriſtenthum mit dem ebioniti ſchen Judenchriſtenthum befreunden ſollte, hier gerade die Judenchriſten getadelt ſeyn; denn die Kämpfe Pauli zeigen, wie leicht die Chriſten aus den Heiden den Chriſten aus den Juden Gehör gaben, wie ſehr die letzteren ſich um Einfluß bemühten; von entgegengeſetzten Angriffen hören wir nichts; und ein Mann, deſſen Anſchauungen ſo viele judenchriſtliche Elemente in ſich tragen, wie die des Jakobus, könnte ſie ἐριθεῖαι nennen? Dann hätte er ſich ſo hoch über den Streitpunct erhoben, hätte den pauliniſchen Lehrtypus ſo ſehr als gleichberechtigt und den Unterſchied als ſo untergeordnet angeſehen, daß die Polemik 2, 14., welche V. 15—20. gegen den Paulinismus ſehr hart wäre, kaum zu begreifen iſt. Er ſtände ſcharf polemiſch auf der einen Seite des Gegenſatzes, und könnte doch vom Kampfe abmahnen? Dazu gehörte, daß er Pauli Rechtfertigungslehre verſtanden und, einen andern τρόπος παιδείας in ihr erkennend, ſeine Polemik gemildert hätte.

Indem Jakobus 13. 14. die Disputirſucht tadelt, welche ſich als die rechte Weisheit rühmt, ohne doch ihre Milde zu zeigen, nennt er ſolche Klugheit ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης, was die V. 16. angeführten Folgen der leidenſchaftlichen Streitſucht rechtfertigen ſollen. Gegenſätzlich wird alsdann V. 17. die Weisheit, welche von oben kommt, genauer

gezeichnet, und in ihrem Lobe werden zugleich die Fehler jener schon gerügten irdischen Klugheit getadelt, ihre Liebloſigkeit in μεστὴ ἐλέους, was de Wette nur auf Almosen bezieht, ihr leidenschaftliches Hervortreten sogar da, wo die eigene Ueberzeugung noch schwankend ist, in ἀδιάκριτος, ihr Kampf mit unredlichen Waffen in ἀνυπόκριτος; und wenn de Wette diese Eigenschaften zu allgemein findet, als daß sie auf die σοφία ἄνωθεν paßten, so zeigen sie vielmehr nur in einzelnen Beziehungen, wiefern diese wahre Weisheit von jener gerühmten Weisheit der Welt sich durchaus unterscheide; alle diese Negationen sind nur Ausdrücke des positiven ἁγνή.

Wenn nun schon 3, 13. die Polemik gegen die ὀργὴ beginnt, und zwar zunächst gegen die Leidenschaftlichkeit der Disputirsucht, so erhält dadurch 3, 18. eine einfache Erklärung. So eben war die Weisheit friedlich genannt; der Gegensatz zu Zank und Streit weist auf ἐν εἰρήνῃ als Hauptbegriff hin, das nunmehr angibt, wie gesäet wird, und nicht aufs ewige Leben hinzudeuten braucht. „Die Frucht der Gerechtigkeit, d. h. der thätigen Frömmigkeit (vgl. צְדָקָה), wird in Frieden gesäet von denen, die Frieden wirken, schaffen." Solche, die Frieden wirken, säen nur in Friedfertigkeit dasjenige aus, was die Frucht der Frömmigkeit bringen soll. Hierin liegt die größte Ermahnung zum Frieden, weil man ihn sonst würde erfolglos zu wirken suchen. Eine Thatsache wird ausgesprochen, eine allgemeine Regel aufgestellt und darin eine indirecte Ermahnung gegeben. Mag nun auch das 4. Kap. die sich verbergende Leidenschaft und Eifersucht gemeint seyn und hier die offenbare für die eignen Ansichten, so geht doch die Streitsucht aus derselben unsittlichen Quelle hervor wie jene, aus der Selbstliebe, und nicht aus der Liebe zur Gerechtigkeit [a]). So werden denn

a) Es sey mir erlassen, diese Erklärung gegen andere zu rechtfertigen, da der Zusammenhang des Briefes für sie spricht und dieser der Zweck der Darstellung ist.

Kap. 4, 1 ff. die wilden Ausbrüche der Leidenschaft, in welcher man sogar das Lebensende des Andern herbeiwünscht, ja in der das Princip des Mordes schon gegeben ist, scharf getadelt und aus den ἡδοναῖς als letzter Quelle abgeleitet; all jenes wilde Begehren sey nicht im Gebete vor Gott gereinigt, ja das Gebet selbst sey unrein, weil sie es zu einem Mittel herabwürdigten, um ihrer Begehrlichkeit Befriedigung zu verschaffen. Solches sittliche Verderben stamme aber nur aus der Liebe zur Welt, und diese sey Feindschaft gegen Gott (V. 4.). Diesen Widerspruch zwischen der Liebe zur Welt und der Liebe zu Gott will Jakobus aus der Schrift mit Spr. 3, 34. belegen; schon hat er das λέγει geschrieben; aber zur Erklärung der schneidenden Schärfe dieses Widerspruchs führt er die Eifersucht an, mit welcher der Geist Gottes uns ganz und gar zu besitzen begehrt, so daß er keine Weltliebe in uns dulden kann, sondern in ihr Feindschaft sieht gegen Gott; freilich geschieht es nur, um uns größere Gnade zu geben [a]). So scheint es ihm denn deutlich zu seyn, daß Gottes Widerstand gegen die Hochmüthigen und seine Liebe zu den Demüthigen beweist, die Liebe zur Welt sey Feindschaft gegen Gott; so wäre erst V. 6. der Schriftbeweis für V. 4., welchen Jakobus schon V. 5. im Sinne hatte [b]). Ist Gottes Liebe aber nur da, wo das Vertrauen sich auf Gott allein gründet, so folgt daraus unmittelbar die Ermahnung zur demüthigen Hingabe an ihn (V. 7—9.); im Gegensatz zu der Sicherheit des Weltsinnes, der zugleich nicht mit Gott brechen möchte und doch hochmüthig sich selbst

---

a) Wenn hier ein γὰρ nach πρὸς φθόνον vermißt wird, so kann das nicht sehr auffallen in diesem Briefe, der nicht gerade reich an Partikeln ist.

b) Bei de Wette's Auffassung des 5. V. bleibt die Frage kahl, es fehlt ein Object zu dem λέγει; dem genügt die oben vorgeschlagene Auffassung. — Daß übrigens gerade alttestamentliche Apokryphen citirt sind, mag in ihrem verwandten, ethischen Inhalte seine Erklärung finden; Jakobus fand in ihnen die meisten und passendsten Belege.

überhebt, wird hier Ergebung, Demuth empfohlen, deren Correlat die Reinheit des Lebens iſt; Ergebung an Gott iſt Widerſtand gegen den Teufel und Sieg über ihn. Wie die Weltluſt in ihr Gegentheil, in Schmach und Trauer, umſchlägt, ſo verwandelt der Herr auch die Niedrigkeit vor ihm in Hoheit (V. 7—10.).

Aber wir demüthigen lieber den Bruder als uns ſelbſt, und ſo wird denn V. 11 ff. die obwohl ſchwächere Aeußerung der ὀργή, die Verunglimpfung des Bruders, gerügt. Liegt aber in der Schmähung des Bruders die des Geſetzes, ſo muß ſie gegen einen Beobachter deſſelben, einen Chriſten aus den Juden, gerichtet ſeyn. Denn auf das moſaiſche Geſetz, den νόμος κατ' ἐξοχήν, muß doch wohl νόμος ohne Zuſatz bezogen werden; mag es im Chriſtenthum, dem Geſetz der Freiheit, verklärt werden, ſo bleibt es doch als verpflichtend noch ſtehen. Sollte das Chriſtenthum damit bezeichnet werden, ſo müßte der νόμος näher beſtimmt ſeyn. Erſcheint aber darum in dem Bruder das Geſetz, iſt er nur eine einzelne Darſtellung deſſelben, weil er es ganz zu verwirklichen ſtrebt, weil es in ihm lebt, ſo wird das Geſetz ſelber verleumdet, wo dieſer Bruder verunglimpft wird; indem die einzelne Darſtellung des Geſetzes lieblos beurtheilt wird, wird es ſelbſt gerichtet. Dieß Gericht kommt aber nur Gott zu, weil er das Geſetz gegeben; darum wird er auch die Einzelnen nach demſelben richten; ihm kommt das Gericht wie die Geſetzgebung zu, weil er allein die Macht hat, zu retten oder verloren gehen zu laſſen. Darum iſt auch dieſe Aeußerung der ὀργή zu meiden.

So findet ſich von 1, 19. an bis 4, 13. ein ſtätiger Zuſammenhang, eine beſtimmte, beabſichtigte Ordnung, die nur ſelten und in genauer Beziehung auf die behandelten Gegenſtände unterbrochen wird. Von hier an folgen nun ebenſo durchaus nicht zuſammenhangsloſe Ermahnungen bis zu Ende des Briefes. Schon 1, 10. tadelte Jakobus das Vertrauen aufs Irdiſche, 4, 2. bekämpfte er den irdiſchen,

auf Genuß gerichteten Sinn mit seiner leidenschaftlichen Eifersucht, 4, 7. empfahl er die demüthige Unterwerfung unter Gott und rügte 4, 11. ihren Mangel beim lieblosen Urtheilen über Andere. Die Sicherheit dieses weltlichen Sinnes straft Jakobus nun 4, 13 ff. Wenn der Mensch, ohne den Blick nach oben aufzuschlagen, seinen eignen Willen allein als Schöpfer und Lenker seiner Zukunft hinstellt und über der menschlichen Freiheit Gottes Regierung übersieht, so erkennt der Mensch Gott nicht mehr als *νομοθέτης* an und vergißt seine Abhängigkeit von dem Herrn eben so sehr, wie wenn er dem göttlichen Gebote der Liebe gegen die Brüder nicht folgt; beide Male vergißt die Creatur den Willen ihres Schöpfers, beide Male werden wir selbst unser Gott; indem wir dem göttlichen Gebote nicht gehorchen, stellen wir unsern Willen über dasselbe und suchen es nach unserm Gefallen zu ändern; und indem wir die Zukunft nur an unsern Willen knüpfen, stellen wir uns ebenso als autonom dar und achten nicht desjenigen, der auch sie für uns ordnet. Der göttliche *νόμος*, welcher sowohl in der sittlichen Gestaltung unseres Lebens herrscht, als auch in unsern Schicksalen waltet, bildet hier die Verbindung mit dem Vorigen.

Sehr leicht war nun der Uebergang gemacht zu den Reichen, deren Sinn an der Erde hängt, und deren Handeln gegen die ärmern Brüder dieß überall verräth. Das ist ein Vertrauen auf Irdisches; sie vergessen die Hand, welche ihnen die Schätze gab, und trauen auf die Gaben allein. Durch diese Verbindung ist denn auch der Vorwurf Schleiermacher's (Seite 428.) erledigt, als käme Jakobus nicht auf die Sinnesänderung der Reichen zu sprechen 5, 1—6.; von dieser hatte er eben schon zu Anfang des 4. Kap. gehandelt. Hier tadelt Jakobus das Vertrauen auf die vergänglichen Güter und die daraus hervorgehenden Ungerechtigkeiten ihrer Habsucht. Niemand widerstehe ihnen ja,

weil in ihren Händen mit den Mitteln auch die Macht liege a).

Wie aber die Reichen einerſeits geſtraft werden, indem Jakobus ſie hinweiſt auf die Vergänglichkeit ihrer Güter, ſo werden auch andererſeits die Leidenden getröſtet und im Hinblick auf die Nähe des Herrn (vgl. auch 5, 1. ἐπερχομέναις) zur Geduld ermahnt (7—11.) — ein Zug, der in die früheſten Zeiten des Chriſtenthums am meiſten paßt, wie es ſich auch in den Briefen an die Theſſalonicher am ausgeführteſten findet. Sowohl die Leiden der Propheten, als ihr ſtandhaftes Ausharren in ihnen, insbeſondere aber Hiob wird ihnen als Vorbild aufgeſtellt; der Ausgang, welchen der Herr gab, zeugte von ſeinem Erbarmen und von ſeiner Liebe.

Einzelne Ermahnungen ſchließen ſich nun V. 12—20. an, die aber doch nicht ſo vereinzelt ſind, daß man mit Rauch dieſen Theil des Briefes für unecht halten dürfte. Mag die Erinnerung an die Rechtsſtreitigkeiten (2, 6., vgl. 5, 4 ff.), die häufig durch die Ungerechtigkeiten der Wohlhabenden hervorgerufen wurden, und an die Jakobus wohl 5, 7—11. in der Ermahnung zur Langmuth und Geduld dachte, — mag die Erinnerung an dieſe mit ihren Schwüren, oder die Bedeutung, welche der Schwur überhaupt in den Augen des Verfaſſers hatte b), oder endlich die Erinnerung an Chriſti Wort in der Bergpredigt zu der Abmahnung V. 12. führen, ſo genügt jedenfalls die mit Clem. Hom. 3, 55. 19, 2. und Juſt. Apol. 1, 16. übereinſtimmende

---

a) Nicht ὁ δίκαιος, ſondern überhaupt Niemand widerſteht ihm; ein unbeſtimmtes τις wäre ſomit Subject, den Gerechten, welcher für Andere leidend ſeinen Mund nicht aufthut, kann wohl Jeſaias rühmen; aber Jakobus kann nicht darüber klagen, daß der ohnmächtige Gerechte nicht dem gewaltthätigen Reichen widerſtehe, ſondern höchſtens, daß er nicht widerſtehen könne; aber das ſteht eben nicht da.

b) Schon Pred. Sal. 9, 2. kommen Solche vor, die den Eid ſcheuen.

Auslassung des ὁ λόγος vor ὑμῶν in Matth. 5, 37., keineswegs, um mit Schwegler (S. 419.) anzunehmen, hier liege das Hebräerevangelium als Quelle des Citates zu Grunde; es ändert diese Abweichung den Sinn der Worte doch gar nicht. Diese Erwähnung des Schwurs, dieser feierlichen Anrufung Gottes führt den Blick noch einmal (V. 13 — 18.) auf das Gebet zurück; wie 1, 5. wird es hier für die verschiedensten Lagen des Lebens empfohlen, besonders aber die Fürbitte hervorgehoben; das Gebet habe eine heilige Macht, wie die große Geschichte Elia's beweise, eines Menschen wie wir, dessen Gebet Gottes Allmacht erfüllte. Darum empfiehlt Jakobus 19. 20. auch den Abgeirrten der brüderlichen Liebe, welche durch das Gebet ja sich bezeugt und sich nährt, und rühmt den Segen, welcher daran geknüpft ist. So tritt zuletzt noch einmal die praktische Richtung des Jakobus hervor, noch einmal wird der Segen erwähnt, welchen zurückwirkend die That für das innere Leben des Glaubens in sich trage, noch einmal dem kräftigen Wirken verheißen.

Der Gang des Jakobusbriefes konnte hier freilich nur in großen Zügen angedeutet werden; denn eine genauere Ausführung gehörte in einen Commentar; doch habe ich zugleich versucht, die Puncte anzugeben, wo der Zusammenhang für die Entscheidung der von der Wissenschaft aufgeworfenen Fragen wichtig werden konnte; vielleicht möchte auch diese und jene von andern Interpretationen abweichende Erklärung nicht ungünstig beurtheilt werden. Möchte es mir denn gelungen seyn, nachzuweisen, daß nicht nur ein Sinn, sondern auch ein Gedanke den Brief trägt, wie ein Plan seine einzelnen Theile zusammenhält, daß auch hier die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ ihre Blüthen trieb, und keine πολυποίκιλος τέχνη ἀνθρώπων. Doch den vollständigen Nachweis hiervon überlass' ich gern Besseren.

Recenſionen.

Digitized by Google

1.

Was bleibt? — Zeitgemäße Betrachtungen des Königs und Predigers „Salomo" über die Eitelkeit aller Dinge. Ueberſetzt, erklärt und in ihrem wohlgeſchloſſenen Zuſammenhange entwickelt von D. F. W. C. Umbreit. Hamburg und Gotha, bei Friedrich und Andreas Perthes. 1849.

Es war die Abſicht des Verf., gegenwärtige Schrift, die nur das unmittelbare Ergebniß ſeiner neueſten Forſchungen über das merkwürdige und ſchwere Buch Koheleth vorlegt, durch eine kritiſch-apologetiſche Beleuchtung ſchon in dieſem Hefte unſerer Zeitſchrift zu vervollſtändigen. Da ihm aber die letztvergangene Zeit einen nur allzu lebendigen, höchſt eindringlichen, aufregenden und von allen Studien abziehenden, recht praktiſchen Commentar über den alten Text des Predigers geliefert, ſo muß er ſich zur vorläufigen Einführung obigen Büchleins jetzt nur mit der kurzen Anzeige begnügen, daß darin ſeine Mitarbeiter auf dem Gebiete der altteſtamentlich-exegetiſchen Litteratur eine gänzliche Umarbeitung der einſt von Eichhorn in den göttinger Anzeigen mit ermunterndem Beifall begrüßten Erſtlingsſchrift „Kohelets, des weiſen Königs, Seelenkampf, oder philoſophiſche Betrachtungen über das höchſte Gut" (1818) finden werden. Einzelne ſchwierige Stellen ſind ganz anders gefaßt, die Ueberſetzung, welche den fühlbar greiſen-

haften Ton des Originals durch Verschönerung absichtlich nicht verwischen wollte, ist fast wörtlich und vielleicht doch lesbar ausgefallen; was aber die Hauptsache, der kritische Gewaltstreich einer Versversetzung zu Gunsten eines künstlerischen Planes des räthselhaften Buches ist als „Eitelkeit" verurtheilt und verworfen worden. Dennoch ist freilich die Einheit des Ganzen, wahrscheinlich zum Anstoß Mancher, strenge festgehalten, ja dieselbe hat sich dem Verf. bei erneuerter, unbefangenster Durchsicht aufgedrungen und wie von selbst „erwiesen"; ob er sie auch „bewiesen", wie bereits ein Recensent, auf dessen Urtheil er sehr viel gibt, in der hallischen Litteraturzeitung versichert a), soll eine spätere Auseinandersetzung zeigen. Was mich aber besonders bewogen, gerade die Form einer mehr praktischen Erklärung für diese neue Bearbeitung des Predigers zu wählen und die gelehrte Begründung vor der Hand davon ganz auszuscheiden, war die Erwägung, daß die Betrachtungen des biblischen Weltweisen, der als König Salomo seine reichen Lebenserfahrungen am Ende seiner Tage mittheilt, als vollkommen zeitgemäß für das gegenwärtige Geschlecht Deutschlands geschrieben erscheinen. Ein verzehrendes Gefühl der Eitelkeit, bewußt und unbewußt, durchdringt uns Alle, und wir fragen: was bleibt? — Der Prediger verweist an das Ewige, dessen Bewußtseyn Gott in das Herz des Menschen gelegt, kraft dessen wir uns über die Zeit erheben und dem unabänderlichen Wechsel der irdischen Dinge mit ruhiger Ergebung und gläubiger Erwartung eines künftigen Gerichts

---

a) Ich meine Herrn Professor Baur in Gießen, der weder meine Schrift durch mich und von mir erhalten, noch um ein Urtheil darüber ersucht worden war, sondern der sich selbst gedrungen gefühlt, die Aufmerksamkeit des theologischen und nicht-theologischen Publicums darauf zu lenken. Dieses hier bemerken zu dürfen, möge mir aus einem besonderen Grunde vergönnt seyn.

zusehen können und sollen. Aber der vorchristliche Weise ist doch nur ein Prediger in der Wüste, der Dem den Weg bahnen sollte, welcher gesagt: „mein Reich ist nicht von dieser Welt."

Heidelberg, den 23. Juli 1849.

F. W. C. Umbreit.

2.

Des württembergischen Prälaten Friedrich Christoph Oetinger biblisches Wörterbuch. Neu herausgegeben und mit den nothwendigen Erläuterungen ꝛc. versehen von D. Julius Hamberger. Mit einem Vorwort von D. G. H. von Schubert. Stuttgart, 1849. Verlag von J. F. Steinkopf.

Durch die Herausgabe dieser Schrift hat Hr. Hamberger ein Versprechen erfüllt, das er schon 1845 in seiner Vorrede zu der von ihm veröffentlichten Selbstbiographie Oetinger's gab. Wenn er damals eine neue Bearbeitung des biblischen und emblematischen Wörterbuchs in Aussicht stellte, so ist er jetzt von diesem Plane insofern abgegangen, als wir nur das biblische Wörterbuch erhalten. Hr. Hamberger hat aber nicht Unrecht gethan, den emblematischen Anhang wegzulassen, der in der ursprünglichen Ausgabe von 1776 die SS. 727—849. füllt, also jedenfalls nur etwa den achten Theil des Ganzen ausmacht; es sind darin, wiewohl immerhin im Einzelnen manches Interessante und Charakteristische sich findet, im Allgemeinen nur unvollkommene Anfänge einer biblischen Typik und Symbolik gegeben. Das biblische Wörterbuch bespricht natürlich, wenn

auch nicht in systematischer Form, alle Hauptpuncte des ötinger'schen Systems, das sich selbst als „Schriftphilosophie" bezeichnet; dasselbe empfiehlt sich ferner durch seine Brauchbarkeit fürs Nachschlagen und durch seine bequeme Einrichtung jedem Bibelleser, der tiefer dringen will und, auch ohne gelehrt zu seyn, einen Sinn hat für Gehalt und Gestalt der biblischen Wahrheit; als die letzte und reifste Frucht des ötinger'schen Geistes gewährt unsere Schrift aber noch ein besonderes Interesse.

Auf den Werth und die Bedeutung der ötinger'schen Theosophie einzugehen, würde hier zu weit führen, und ich glaube, in dieser Hinsicht einfach auf meine Schrift über Oetinger a) verweisen zu dürfen. Ich habe daselbst S. 10. als die zwei hauptsächlich charakteristischen, unter einander selbst wieder in engem Zusammenhang stehenden Merkmale seiner ganzen Anschauungsweise hervorgehoben „einerseits eine eigenthümliche Tiefe und plastische Fülle der Begriffe, eine in eminentem Sinne realistische und, so zu sagen, leibhaftige Art zu denken, andererseits eine Universalität des Geistes, eine Weite des Gesichtskreises, welche wir als kosmische Betrachtungsweise des Christenthums bezeichnen können, und deren Consequenz (vgl. S. 517.) namentlich auch eine energische Hervorhebung und genauere Durchführung der eschatologischen Entwickelungen ist." Auf diese Grundeigenthümlichkeit Oetinger's weist denn auch Hr. Hamberger hin, wenn er in der von ihm dem biblischen Wörterbuche vorausgeschickten Einleitung wiederum jenen Begriff der höheren Natur oder der geistlichen Leiblichkeit erörtert, in dessen Geltendmachung der Schwerpunct aller seiner Schriften liegt; vergl. die Einleitung zu seiner „Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme in einem systemat. Auszug", so

a) Die Theosophie Oetinger's nach ihren Grundzügen. Mit einem Vorwort von Rich. Rothe. Tübingen, Fues. 1847.

wie ſeine Vorrede zur ötinger'ſchen Selbſtbiographie. Wie zeitgemäß dieſe unermüdliche Hinweiſung auf den bibliſchen Realismus iſt, zeigt die Thatſache, daß derſelbe in der neueren Theologie immer mehr Boden gewinnt. Ich will hierfür einige Belege anführen, welche zugleich als Ergänzung deſſen dienen mögen, was ich (a. a. O. S. 29 ff.) über „das Verhältniß der neueren Philoſophie und Theologie zu Oetinger" geſagt habe. Da es ſich um ein bibliſches Wörterbuch handelt, ſo beſchränke ich mich auf die exegetiſche und die im weiteren Sinne bibliſche Litteratur.

Hier iſt nun neben unſerm tübinger Beck vor Allen Rudolf Stier zu nennen. Zwiſchen ihm und Oetinger iſt ſchon anderwärts eine Parallele gezogen worden in Tholuck's litterar. Anz. 1848. S. 356., wo es heißt: „Der dogmatiſche Standpunct Stier's vereinigt auf eigenthümliche Weiſe eine die Schuldogmatik erfriſchende, von ſpeculativer Intuition durchzogene Myſtik und einen verſtändig reflectirenden Realismus; er hat in dieſer Hinſicht mit Oetinger Verwandtſchaft." Daß auch Stier ſelber wohl mit Oetinger bekannt iſt, beweiſen nicht nur die Citate aus deſſen Schriften in dem neueſten Werke über den Epheſerbrief, ſondern ſchon 1828 finden wir in den „Andeutungen für gläubiges Schriftverſtändniß" (2. Samml. S. 80.) gerade unſer bibliſches Wörterbuch angeführt. Wir machen auf ein paar einzelne Hauptpuncte aufmerkſam. Oetinger hat ſeine vor uns liegende Schrift, wie es auf dem urſprünglichen Titel heißt, „dem teller'ſchen Wörterbuch und Anderer falſchen Schrifterklärungen entgegengeſetzt", weil er dieſen eine detorsio sensus proprii in sensum metaphoricum Schuld gibt, wodurch „der reiche, eigentliche Sinn der heiligen Worte ausgeleert werde." Ganz dieſelbe Stellung nun nimmt Stier der neueren Exegeſe gegenüber ein: der Kampf des Realismus gegen den Idealismus oder, wie wir in Bezug auf die Schriftauslegung lieber ſagen, der pneumati-

schen gegen die spiritualistische Auffassungsweise ist noch nicht ausgekämpft; der Idealismus ist in der Philosophie auf seine letzten, nihilistischen Consequenzen hinausgetrieben, aber in dem Hause der Theologie geht er noch mannichfach als Gespenst umher, Dank den Kukukseiern, die sich die Theologie von der Philosophie hat ins Nest legen lassen. Darum hören wir Stier fast mit denselben Worten, wie Oetinger, klagen über „die idealistische Beschränktheit jetziger Theologie" (zu Eph. 1, 20.), über „die gar zu flachen Ausdrücke, womit man die tiefen Stellen der h. Schrift ausleert" (zu Eph. 2, 15.), und das heute noch so gut, wie vor mehr als 20 Jahren, wo er schon „die Ausleerung der Schriftlehre bekämpfte, wodurch man sich den Ungläubigen nähert" (Andeut. für gl. Schriftverst. 2. Samml. S. 46.). „O daß doch", ruft Stier aus, „sonst kluge Leute die Realitäten der Schriftsprache fänden!" Auch zur Kirchenlehre nimmt Stier eine ganz ähnliche Stellung ein, wie Oetinger, indem er, wozu sich ihm an zahllosen Stellen seiner exegetischen Werke Gelegenheit bietet, „die hergebrachte Dogmatik und Vorstellungsweise aus der h. Schrift vertiefend zu berichtigen" bemüht ist (Epheserbr. I. S. 346.). Gehen wir bei einem der dogmatischen Hauptpuncte näher aufs Materielle ein, so bietet sich uns sogleich der Mittelpunct aller Dogmen, die Versöhnungslehre, dar. Was Stier in dieser Lehre Eigenthümliches aufgestellt hat (s. namentlich die Andeut. II. S. 24—117.), kommt im Wesentlichen ganz mit der Ansicht Oetinger's überein, welchen man selber zu hören glaubt, wenn a. a. O. S. 76. u. ö. dem sensus formalis iuridicus der sensus essentialis physicus entgegengestellt wird, wie wir denn an den Artikel „Christus" u. a. in unserm Wörterbuch erinnert werden durch die zusammenfassenden Worte Stier's (a. a. O. S. 78.): „Nicht formaliter zur Befriedigung irgend eines Rechts, sondern essentialiter zur Erwirkung und Erwerbung des großen Guts, das uns fehlt, des ewigen Le-

bens; nahm Chriſtus nicht nur unſer Fleiſch und Blut in der Geburt an ſich, ſondern mußte es in dem Qual- und Verlaſſungstode für uns umgebären, auf daß wir deſſelben nun umgeborenen unſeren und doch neuen Fleiſches und Blutes theilhaftig werden könnten. In Chriſti Tod wurde unſer Fleiſch von Gottes Geiſt überwunden, und der neue Menſch, der Adam's und doch wieder Gottes Sohn iſt, zur Einpflanzung in die ſonſt Verlorenen ans hier durchbrechende Licht der neuen Welt geboren." Es iſt hier natürlich nicht der Ort, ſolche Parallelen ſyſtematiſch von Punct zu Punct durchzuführen; wir müſſen uns mit wenigen, äußerlich angeſehen, vielleicht vereinzelten Andeutungen begnügen; dennoch wird das Angeführte jeden Denkenden überzeugen, daß es ſich hier nicht um ein zufälliges Zuſammentreffen handelt, ſondern um eine weſentliche, innere Verwandtſchaft der theologiſchen Grundanſchauungen und Grundbegriffe, und zwar gerade ſofern ſie von der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe abweichen. Wir verweiſen ſtatt weiterer Beiſpiele auf die Erklärungen Stier's zu Joh. 6. (in den Reden Jeſu IV. S. 268 ff.), zu Eph. 2, 2., zu Hebr. 9, 13. 14. (Auslegung des Hebräerbriefs I. S. 308 f.).

Ein weiterer bibliſcher Theolog, der hierher gehört, iſt J. Chr. K. Hofmann in Erlangen. So Vieles deſſen Schrift „Weiſſagung und Erfüllung" auch enthält, was nur ihm angehört, ſo hat ihn doch ſeine, von den Vorausſetzungen moderner Philoſophie und Theologie unbeirrte Vertiefung in die h. Schrift auf einige Grundideen geführt, in welchen Oetinger die ſeinigen wiedererkennen würde. Ich rechne dahin namentlich das Verhältniß, in welches von Hofmann der erhöhte Chriſtus zu den Gläubigen und zur Gemeinde geſetzt wird, und die Geſtalt und Bedeutung, welche in Folge davon die Eſchatologie gewinnt. Der Begriff der verklärten Leiblichkeit iſt hier großartig durchgeführt und in ſeiner ganzen Fruchtbarkeit als treibendes Princip geltend gemacht. „Von der gottvollen Perſönlich-

keit aus", heißt es II. S. 248., „erneuert und verklärt ſich auch die menſchliche Natur, die des Erlöſers zuerſt und die der Erlöſten hernach." Tod und Auferſtehung Chriſti iſt daher (S. 172.) „die Auswirkung des weſentlichen Heils, die Darſtellung des neuen Menſchen ſelbſt"; durch die Himmelfahrt aber iſt „die Menſchennatur Chriſti an den Ort Gottes erhöht, d. h. ſeiner Allgegenwärtigkeit theilhaftig geworden" (S. 186.). In der Wiedergeburt des Menſchen nun geſchieht „eine Ueberkleidung mit Chriſti verklärter, von Gottes Geiſt durchwebter Menſchennatur" (S. 231. 191.); „Chriſtus, der neue Menſch, den der Gläubige anzieht, wird das Kleid der Perſönlichkeit, wie das früher der Leib des Fleiſches war" (S. 233.). [Vgl. Oetinger's Wörterb. unter dem Art. „Seele," S. 419: „Weil in der h. Schrift Alles da hinausläuft, daß unſere Seele mit dem Geiſt Jeſu bekleidet und aus der Geburt der Natur in die Wiedergeburt Gottes verſetzt werde, ſo ſind auch unſere, obwohl ungewohnte Begriffe dennoch ſchriftmäßig."] Dieſes Kleid der Perſönlichkeit iſt allerdings jetzt durch den Fleiſchesleib noch verdeckt; aber eben deßwegen wird nach Hofmann (S. 284.) „die Vollendung darin beſtehen, daß das Natürliche einſt ganz und gar im Dienſte des Herrn ſtehen, das Aeußere dem Inneren vollkommen entſprechen und das Innere ganz nach außen gewendet ſeyn wird." [Oetinger: „In den letzten Dingen wird das Auswendige hinein- und das inwendige Leben herausgekehrt" — darin liegt ihm die ganze Bedeutung der Eſchatologie.] „Alsdann", fährt Hofmann S. 285. fort, „iſt alle Selbſtäußerung des Menſchen Wort Gottes und alles Genießen Genuß von Chriſti Fleiſch und Blut und alle Thätigkeit des Einen gegen den Andern ein heiliger Kuß. Wo Einer thätig iſt gegen Gott, der opfert ſeine heilige Natur, und wo die Gemeinde handelt, da opfert ſie die Welt. Was aber die Schrift geweſen in der Zeitlichkeit, nämlich das immer gleiche, ein- für allemal gegebene Zeugniß von Gottes Heilsthaten, das iſt alsdann

die Natur in ihrer Verklärung." [Vgl. den Art. „Tempel Ezechiel's" in Oetinger's Wörterb. S. 448 ff.: „Die jüdiſchen Geſetze werden ſich verwandeln in die ewigen Geſetze der Natur; alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß werden körperlich dargeſtellt werden; die ganze Materie muß von aller Gebrechlichkeit gereinigt werden, damit die Harmonie aller Dinge kund werde; das Wort, Leben und Licht muß von den ſeligen Geiſtern aus allen gereinigten Geſchöpfen widerſtrahlen" u. ſ. w.] Daß ſich nach dieſen ſo innig verwandten Ausgangs- und Endpuncten auch die Lehre von der Gemeinde als dem Leib Chriſti und von den Sacramenten bei Hofmann ganz im ötinger'ſchen Sinne geſtalten wird, ſieht nun Jeder von ſelbſt. Auf einiges weitere, hierher Gehörige kommen wir unten zu ſprechen.

Ein dritter unter den neueren Theologen, an den wir erinnern wollen, iſt Heinrich Thierſch. Wir könnten hier die bei Hofmann übergangene Entwickelung des bibliſchen Begriffs der Gemeinde (ſ. Thierſch's Vorleſungen über Katholicismus und Proteſtantismus, I. S. 66 ff.) und der Sacramente anführen, da dieſelbe auch bei Thierſch im Weſentlichen nach Oetinger's Sinne ausfällt; damit wir aber nicht zu weitläufig werden, möge eine Stelle über das Abendmahl genügen. „Der Leib des Herrn, den wir im Abendmahl empfangen," heißt es a. a. O. II. S. 244 f., „iſt ein cibus novi hominis. Denn der bibliſche Begriff des neuen Menſchen (Eph. 4, 24.) iſt ſo tief und umfaſſend, daß mit einer Speiſung des neuen Menſchen zugleich die Beziehung auf die dereinſtige Verklärung unſeres Leibes gegeben iſt. Erſt durch dieſe und in dieſer werden wir ganz neue Menſchen, als Söhne Gottes vollendet und in den vollen Beſitz des ewigen Lebens verſetzt ſeyn. Die Verklärung des Leibes oder die Auferſtehung zum Leben iſt aber nichts Anderes, als ein Verwandeltwerden in die Aehnlichkeit des verklärten Leibes Chriſti. Das ſichere Unterpfand unſerer Verklärung wird nun aber nach der Lehre der alten

Kirche, welche einen neuteſtamentlichen Anknüpfungspunct hat, im heil. Abendmahl gegeben." Man erkennt nach den bei Hofmann gemachten Bemerkungen leicht, wie ſich dieſelbe Anſchauung bei Oetinger finden muß (vergl. im Wörterb. die Art. Abendmahl, Eſſen das Fleiſch des Menſchenſohnes und trinken ſein Blut, Leib, Körper, Geiſt Chriſti u. a.); ebenſo die in folgender Stelle von Thierſch ausgeſprochene (a. a. O. II. S. 175 f.): „Es iſt in den Chriſten eine verborgene Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche auf ihrer Adoption und ihrer Gemeinſchaft mit Chriſto beruht. Dieſe in ihnen jetzt ſchon wohnende ewige Lebenskraft wird hervorleuchten (ἐκλάμψουσι, Matth. 13, 43.), nachdem ſie hienieden unter Schwachheit, Kampf und Schmach verborgen und verhüllt war. Dieß verborgene Weſen der Kinder Gottes iſt Alles, was durch Chriſtus und ſeinen Geiſt in ihnen gewirkt iſt. Dieſer inwendige Schatz aber mehrt ſich auf eine dem Auge des Menſchen und der Erfahrung des Chriſten ſelbſt verborgene Weiſe auch durch jedes wahrhaft gute Werk, welches er nach außen hin thut. Ebenſo übt jede böſe That eine geſtaltende Rückwirkung auf das Innere des Thäters aus (θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν, Röm. 2, 5.). Dieſes Innere, des Menſchen eigentliches Weſen, das Reſultat — Geſammtwerk — ſeines ganzen Lebens in der Gnadenzeit, wird nun in der Schrift mit dem Ausdruck „Werke" bezeichnet. Inſofern wird den Werken des Menſchen ſein Loos in der Ewigkeit entſprechen. Die Theilnahme an der Auferſtehung zum Leben iſt Allen gewiß, in denen Chriſtus iſt. Der Lohn aber, der ihnen im Reich der Herrlichkeit werden wird, richtet ſich in verſchiedener Abſtufung nach dem, ob der gute Same bei ihnen 30-, 60- oder 100fältige Frucht gebracht, ob (1 Kor. 2, 11—14.) auch Unechtes an dem echten Grund ſich angeſetzt hat." In Bezug auf die Eſchatologie, an der wir hiermit wieder ſtehen, macht Thierſch mit Oetinger der altproteſtantiſchen Lehre den jetzt überhaupt ziemlich allgemeinen Vorwurf, daß

ſie dieſelbe zu ſehr vernachläſſigt habe. Er ſagt I. S. 240: „Die altproteſtantiſchen Dogmatiker haben es in keinem Puncte ſo ſehr fehlen laſſen, als in der Herſtellung einer den ganzen bibliſchen Inhalt in ſich aufnehmenden Eſchatologie." Dieß führt er dann hinſichtlich der einzelnen eſchatologiſchen Partien näher aus, z. B. hinſichtlich des Chiliasmus, wovon unten, I. S. 183 f., des Mittelzuſtandes II. S. 183–192., wo er mit Oetinger „in der proteſtantiſchen Eſchatologie eine Lücke findet, die in echt bibliſchem Sinn ausgefüllt werden ſollte." Ueberhaupt denkt Thierſch über das Verhältniß der Schrift- und Kirchenlehre ganz ötingeriſch, wenn er I. S. 342. ſagt: „Das einfache Wort des Geiſtes, der in den heil. Schriften zu uns ſpricht, birgt in ſich eine ſo unergründliche Tiefe des Reichthums an Weisheit und Erkenntniß, daß alle kirchliche Dogmatik, ſey es bei Kirchenvätern, Scholaſtikern, Reformatoren oder altproteſtantiſchen Syſtematikern, als Armuth dagegen erſcheint." Ebenſo, wenn er S. 345. „den jetzigen Gegnern gegenüber eine ſchlechterdings ſelbſtändige, unmittelbar auf die Tiefen der Offenbarung eingehende, wahrhaft ſpeculative Reconſtruction des chriſtlichen Glaubensinhalts als die erſte, unerläßliche Aufgabe und Pflicht" bezeichnet.

Doch wir dürfen und wollen nicht ungerecht gegen die Kirchenlehre ſeyn, um ſo weniger, da ſich unter den neueren Vertretern der kirchlichen Richtung auch mannichfache Sympathien für ötinger'ſche Denkweiſe finden. Sagt doch ſelbſt die Evangeliſche Kirchenzeitung (Febr. 1849. S. 140.): „Der Materialismus und der ihm ſcheinbar entgegengeſetzte, aber blutsverwandte Spiritualismus haben den wahrhaftigen Realismus um ſo ſicherer aus den Seelen verbannen können, als ſie ſelbſt dafür Erſatz zu leiſten ſcheinen. Darum iſt das große Wort (Oetinger's) an der Zeit: Leiblichkeit iſt das Ende der Wege Gottes! Dieß iſt beſonders geeignet, den Schattenbildern des Spiritualismus einen Inhalt zu geben, woran auch das Fleiſch des

Materialismus zur Beſinnung kommen kann." Vergl. auch die Abhandlung Göſchel's „Zur Eſchatologie", ebendaſelbſt in den März- und Aprilblättern.

Auch unter den Lutheranern macht ſich eine wiſſenſchaftlich tiefere Richtung geltend, welche wir im Gegenſatze zu den ſtreng conſervativen Tendenzen eines Theils der Bayern und Sachſen als das progreſſive Lutherthum bezeichnen. Schon Hofmann hätte hierher gezogen werden können; iſt er doch der jetzige Hauptherausgeber der erlanger Zeitſchrift für Proteſtantismus und Kirche. Da wir ihn aber doch vorherrſchend auf bibliſchen Bahnen gefunden und deßhalb oben eingereiht haben, ſo nennen wir hier den noch kirchlicheren Beurtheiler ſeines Werkes, Delitzſch, und ſodann J. H. Kurtz.

Daß Kurtz, um mit ihm zu beginnen, in Bezug auf das Verhältniß von Geiſt und Natur, Schrift und Natur ganz auf den Wegen der von uns bezeichneten realiſtiſchen, d. h. ethiſch-phyſiſchen und kosmiſch-univerſellen Auffaſſungsweiſe des Chriſtenthums wandelt, zeigt ſchon der Titel ſeiner Schrift: „die Aſtronomie und die Bibel", welche jetzt als „Bibel und Aſtronomie" in zweiter, gänzlich umgearbeiteter und vielfach erweiterter Auflage erſchienen iſt, und zeigen in dieſer Schrift wiederum Kapitelüberſchriften, wie „Kap. 3: eine Univerſalgeſchichte des Kosmos, Kap. 4: die bibliſche Anſchauung von der Entſtehung, Entwickelung und Vollendung des Weltalls (S. 37—136.)", und in den Zugaben: „Andeutungen zur Entwickelungsgeſchichte der irdiſchen Natur vom Sündenfall bis zur Vollendung der Dinge", womit man auch den letzten Abſchnitt in Kurtz's „Lehrbuch der heiligen Geſchichte, 3. Aufl., Königsb. 1847," vergleichen kann, einem Buche, das charakteriſtiſch genug zu ſeinem Motto die von Oetinger ſo ſehr premirte, ja in einer eigenen Schrift behandelte Stelle Eph. 1, 3—14. hat. Wie der letztere die heil. Schrift oft und gern als das Lagerbuch der Welt bezeichnet, ſo hören wir von Kurtz

(die Aſtronomie und die Bibel, S. 6.): „Wenn die Natur ein Buch voll göttlicher Weisheit iſt und jeder Naturgegenſtand ein verkörpertes Wort Gottes, ſo iſt die Bibel Lexikon und Grammatik dazu.“ Die ſchon erwähnten „Andeutungen zur Entwickelungsgeſchichte der irdiſchen Natur“ gehen von dem Geſichtspunct aus, daß die letztere der Leib der Menſchheit ſey, und weiſen nach, wie ſich von Adam aus das Sündenverderben, die φθορά, über die geſammte irdiſche Welt ausbreitete, und wie ebenſo von Chriſtus über die ganze Natur ζωὴ καὶ ἀφθαρσία ausgeht (2 Tim. 1, 10.; vergl. in Oetinger's Wörterb. die Art. Leben, Erlöſer u. a., wo Jeſus als „das Heil der ganzen Natur“ dargeſtellt wird). „Wo der Fuß Chriſti hintritt“, ſagt Kurtz a. a. O. S. 223 f., „da entſprießt Heil und Segen im Leben des Menſchen und der Natur (vergl. ſeine Wunder). Und als das Blut auf Golgatha fließt, da geht ein Hauch des Lebens von ihm aus und durchdringt die ganze Schöpfung, eine vis vitalis durchſtrömt ihre Adern und kräftigt ſie zu neuer Lebensthätigkeit (vergl. die Wunder bei ſeinem Tode). Die objectiv vollbrachte, aber noch nicht ſubjectiv angeeignete Erlöſung greift nun um ſich und dringt in den Menſchen und in die Natur. Aber es iſt dieß ein ſtilles, verborgenes Wirken und Umgebären. Der neue Menſch und die neue Erde iſt da, aber noch als Keim, als Embryo. Alles Leben entſteht und entfaltet ſich im Verborgenen; die Entſtehung und erſte Entwickelung deſſelben iſt das Räthſel der Wiſſenſchaft, an welchem ſie immer zu löſen haben wird. So verbirgt ſich auch vor dem forſchenden Blick des Menſchen das Geheimniß der Erneuerung der Erde, die Geburt und das Wachsthum des neuen Lebens in ihr. Wie der Chriſt auch nach ſeiner Wiedergeburt aus Waſſer und Geiſt noch dieſen Leib der Schmerzen und der Krankheiten mit ſich trägt und doch innerlich den Frieden und die Seligkeit des Himmels in ſich aufgenommen hat, wie er äußerlich ſich nicht unterſcheidet von allen Andern und doch innerlich

eine neue Creatur iſt: ſo trägt auch die Erde noch ihr altes Kleid des Fluches, ihre Dornen und Diſteln, ihre Wüſten und Einöden, es gehen noch immer zerſtörende Fluthen, verheerende Orkane, erſtarrende Fröſte und verſengende Gluthen über ihr altes, vielgeplagtes Haupt, und doch iſt ſie innerlich eine neue Creatur und iſt verſiegelt zu einer vollkommenen Verklärung, wodurch ſie erhöht werden wird zu unnennbarer Herrlichkeit. Man vergl. hier Chr. Fr. Richter's wunderſchönes Lied: Es glänzet der Chriſten inwendiges Leben ꝛc."

Franz Delitzſch hat in ſeiner Schrift: „die bibliſch-prophetiſche Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Cruſius und ihre neueſte Entwickelung ſeit der Chriſtologie Hengſtenbergs, Leipzig 1845," daſſelbe für ſeinen Cruſius geleiſtet, was wir für unſern Oetinger leiſten möchten. Dieſe zwei Männer ſind ſehr verwandte Naturen, beide Schüler Bengel's und Gegner der leibnitz-wolf'ſchen Philoſophie, beide, was noch mehr ſagen will, nicht bloß bibliſche Theologen im Sinne des Supranaturalismus oder auch Bengel's, ſondern bibliſch-myſtiſche Philoſophen. Wenn daher Cruſius jenen Begriff der Geiſtleiblichkeit auch vielleicht nicht ſo tief erfaßt und ſo univerſell durchgeführt hat, wie Oetinger, ſo finden ſich doch bei ihm viele und ſtarke Anklänge daran, und in Bezug auf die Realitäten der unſichtbaren und zukünftigen Welt herrſcht zwiſchen beiden Männern eine weſentliche Uebereinſtimmung, die wir hier nicht weiter verfolgen, die ſich aber Jedem, der vergleichen will, von ſelbſt aufdrängen wird. Daher kann es denn auch nicht fehlen, daß ſich Delitzſch, welcher Cruſius ein ſo ehrenvolles Denkmal geſetzt hat, dem Gedankenkreiſe, der uns hier beſchäftigt, mannichfach befreundet erweiſt. Stellen wir uns zunächſt gerade auf den bibliſch-prophetiſchen Standpunct, von dem er in der angeführten Schrift ausgeht, ſo tritt uns hauptſächlich Eine Idee bedeutungsvoll entgegen, in deren Licht das ganze Buch geſchrieben iſt, und für deren Durchführung er Cru-

ſius, Hofmann und Baumgarten beſonderen Beifall zollt. Es iſt die Idee der Zukunft Iſraels und — im engſten Zuſammenhange damit — des chiliaſtiſchen Reiches (ſ. namentlich S. 133–139.). „Der Glaube an eine noch dieſſeits vor dem Weltgericht bevorſtehende Glorie des Reiches Gottes," ſagt Delitzſch S. 32., „würde für die Kirche, hätte ſie ihn feſtgehalten, der Schlüſſel zum alten Teſtament geworden ſeyn." Daß die Annahme eines tauſendjährigen Reiches — oder wie man es ſonſt nennen mag — eine weſentliche Conſequenz des ganzen bibliſch-theoſophiſchen Standpuncts iſt, mit dem wir es zu thun haben, wird keines weiteren Nachweiſes bedürfen. Daher findet ſich bei allen bisher von uns namhaft gemachten Theologen die Idee des Chiliasmus wieder mit Nachdruck hervorgehoben, und wie wichtig dieſe Idee in ihrer Verbindung mit Iſraels Zukunft auch für Oetinger iſt, darüber ſehe man die in meiner Schrift S. 593 f. 600 f. 605 ff. angeführten Stellen deſſelben. Daß aber auch bei Delitzſch ſelbſt die Geltendmachung dieſes Grundgedankens in Zuſammenhang ſteht mit jener realiſtiſchen und kosmiſchen Auffaſſungsweiſe des Chriſtenthums, wodurch er die Kirchenlehre zu erfriſchen und organiſch zu beleben ſucht, dafür bürgt nicht nur ſeine Darſtellung des Verhältniſſes zwiſchen den Begriffen Himmelreich und Kirche in den einleitenden Betrachtungen zu ſeinen „vier Büchern von der Kirche" (S. 10 f.), ſondern auch die folgende Stelle, die wir ſtatt vieler anderen anführen, und mit der wir dieſe Betrachtungen ſchließen, weil ſie das Weſentliche noch einmal zuſammenfaßt. „Der Spiritualismus der Schriftauslegung," heißt es bibl.-prophet. Theol. S. 34., „hat ſeinen Hauptgrund in einer falſchen Faſſung des Verhältniſſes des Leiblichen zum Geiſtigen im Menſchen, der Natur zur Gnade, des Endlichen und Materiellen zu der Erlöſung und ihren Folgen, des Irdiſchen und Creatürlichen zu dem göttlichen Heilswerk, ſeinem Zwecke, ſeinem Umfang und ſeiner Vollendung, des κόσμος zur βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Während das Erlösungswerk seinem Zwecke und seinen Wirkungen nach sich auf den ganzen geistleiblichen Bestand des Menschen und zugleich auf die gesammte Natur erstreckt, insofern die Schrift den Menschen gleichsam als die Seele des Makrokosmus anschaut, faßte die ältere Kirche dasselbe einseitig bloß nach seiner Innenseite, nach den Thatsachen des Geisteslebens auf, ohne seine Außenseite in der die Menschwerdung Christi anbahnenden alttestamentlichen Vorgeschichte und der zukünftigen Verklärung des ganzen Naturreichs würdigen zu können."

So viel für dießmal über das Verhältniß der neueren theologischen Wissenschaft zu dem von Oetinger vertretenen Standpuncte! Wollten wir ausführlicher seyn, so könnten wir noch an Menken, J. Fr. v. Meyer, Mich. Baumgarten, J. P. Lange, Schöberlein u. A. erinnern; und wollten wir auch in das speculative Gebiet hinüberstreifen, so böten Franz v. Baader, Schelling, Schubert, der unser Wörterbuch, wie schon Oetinger's Selbstbiographie, mit einer Vorrede begleitet hat, Rothe, E. A. v. Schaden, A. Günther u. A. reichliche Berührungspuncte dar. Nur an die Schrift Schelling's, des Sohnes: „Protestantismus und Philosophie, Hamburg und Gotha, Perthes 1848" — wollen wir erinnern, weil es sich hier auch um die Bibel handelt, indem Schelling die „positive Philosophie" als die durch die Fortentwickelung des Protestantismus nothwendig geforderte Ausbildung des formalen Princips zu erweisen sucht. Er thut dieß, indem er einen Begriff der „positiven Philosophie" aufstellt, der mit dem ötinger'schen der philosophia sacra und dem rothe'schen der Theosophie wesentlich übereinkommt. „Es muß," heißt es S. 134., „das in der Schrift wohl vorhandene, aber nicht ausgesprochene System gefunden werden, aus welchem die Schrift zu verstehen ist." S. 145: „Die Speculation hat in dem System der göttlichen Offenbarung die Voraussetzung, von welcher aus, den Schlüssel — dieß ist auch das speci-

ſiſche Bild Oetingers für dieſes Verhältniß — den Schlüſſel, durch welchen allein die Schrift zu verſtehen, völlig zu begreifen iſt." S. 149: „Die Inſpiration der Apoſtel beſtand darin, daß ſie den vollkommenen Einblick in das Ganze der Offenbarung hatten, daß das Syſtem, wenngleich nicht als Syſtem, offen vor ihnen lag, daß ſie aus dieſem heraus redeten und ſchrieben." Vergl. hiermit die von mir S. 350 ff. und 110 ff. angeführten Stellen Oetinger's.

Doch das bibliſche Wörterbuch, zu dem wir nun wieder zurückkehren, hat, wie die Bibel ſelber, nicht bloß eine wiſſenſchaftliche, ſondern weſentlich auch eine praktiſche, populäre Seite. Als es zum erſten Mal erſchienen war, ſchrieb der württembergiſche Pfarrer Flattich einem ſeiner Freunde, das Wörterbuch des Prälaten Oetinger werde zu ſeinem eigenen Erſtaunen von den Leuten in ſeiner Gemeinde vielfach geleſen und verſtanden. Von mir ſelber muß ich bekennen, daß mir das erſte, tiefere Verſtändniß der ötinger'ſchen Schriften durch einige Bauern eines abgelegenen Dorfes, wo ich Vicar war, aufgegangen iſt, die mir wiederholt von dem verklärten Fleiſch und Blut Chriſti ſprachen. Die ganze Maſſivität und, ſo zu ſagen, Handgreiflichkeit dieſer Anſchauung ſteht in innerer Verwandtſchaft mit dem geſunden Naturſinne des Volks, ſo wie auch Rothe (theol. Ethik I. S. IX.) von ſeiner Lehre ſagt, ſchon ihr derb realiſtiſcher Charakter gebe ihr eine Art von Popularität. Dieſer ganze Standpunct, weit entfernt, auf gelehrten Grillen oder ungeſunden Phantaſien zu beruhen, wie man es ihm in alter und neuer Zeit zum Vorwurfe gemacht hat, iſt vielmehr gerade geeignet, allerdings nicht bloß das einſeitige, abſtracte Denken, noch auch bloß das chriſtliche Gefühl, wohl aber den ganzen Menſchen nach Geiſt, Seele und Leib zu befriedigen, wie er auch den ganzen Menſchen mehr als jede andere Theorie organiſch umfaßt; er iſt, ſo wahr wir in ihm den Standpunct der heil. Schrift ſelber erkennen müſſen, namentlich auch geeignet, Eigenthum der Gemeinde

zu werden, wie er denn in dem religiösen Gemeinschaftsleben des württembergischen Volkes schon seit einem vollen Jahrhundert die tiefsten Wurzeln geschlagen hat. Bekannte doch selbst Ludwig Hofacker, der populärste und gesegnetste Prediger seit manchen Jahren, der mit seiner Denkweise nicht gerade dieser Richtung angehört hat, wenn er nichts zu predigen wisse, so sehe er nur in seinen Oetinger hinein, da werde er durch einen einzigen Gedanken oft für eine ganze Predigt befruchtet.

Somit darf man dieser Anschauungsweise den dreifachen Vorzug beilegen, den überhaupt eine protestantische Lehre haben kann: sie ist biblisch begründeter, praktisch fruchtbarer, wissenschaftlich tiefer, als die gewöhnliche spiritualistische Auffassung. Aus diesen Gründen wünschen wir dem alten Buche, das hier in neuem, schönen Gewande erscheint, eine recht weite Verbreitung. Hr. Hamberger, der den schwierigen Stellen allenthalben erläuternde Anmerkungen unter dem Text beigegeben hat, ist aus einem doppelten Grunde zu diesem Geschäfte besonders geeignet. Einmal versteht er es, die oft schwer verständlichen, abstrusen Gedanken und Ausdrücke Oetinger's in klarer und schöner, allgemein verständlicher Sprache zu reproduciren, und sodann besitzt er eine sehr gründliche Kenntniß der ötinger'schen und der ihr zu Grunde liegenden böhme'schen Theosophie. Wenn nicht Alles trügt, liegt in der von ihm eingeschlagenen Richtung die Zukunft der christlichen Wissenschaft.

D. C. A. Auberlen,
Repetent am evang.-theol. Seminar
in Tübingen.

Kirchliches.

Digitized by Google

Ueber
das urſprüngliche Verhältniß der Kirche zum Staate auf dem Gebiete des evangeliſchen Proteſtantismus.

Von

D. Daniel Schenkel.

Erſter Artikel.

„Auch ohne alle Ausſicht auf einen äußern und gegenwärtigen Erfolg iſt es nöthig, die wahren Principien auszuſprechen, damit nicht die Einrichtungen, die ein Erzeugniß der Noth oder der unklaren Begriffe ſind, für das Vollkommene angeſehen und die naturgemäße Verfaſſung der Kirche verkannt werde" a): mit dieſen Worten Stahl's erlaube ich mir eine Unterſuchung einzuleiten, deren Reſultate in gegenwärtiger Zeit zwar wenig Ausſicht auf Erfolg, aber doch Gewicht genug haben möchten, um in einer theologiſchen Zeitſchrift niedergelegt zu werden, die ſeit Jahren gleichmäßig für die Freiheit wiſſenſchaftlicher wie für die Nothwendigkeit hiſtoriſcher Entwickelung kämpft. Das Verhältniß zwiſchen Kirche und Staat iſt in neueſter Zeit auf dem Gebiete des deutſch-evangeliſchen Proteſtantismus in der Weiſe, wie es ſeit Jahrhunderten wenigſtens äußern rechtlichen Beſtand gewonnen hat, gänzlich in Frage geſtellt und damit bedroht, nach dem Maßſtabe reiner Theorien

a) Die Kirchenverfaſſung nach Lehre und Recht der Proteſtanten. Erlangen 1840. S. 261.

und besserer Einsicht gewandt zu werden. Es kommt, wo sie sich auf sich besinnen, eine geschlossene Ueberzeugung zustande, und nach dem Naturgesetze tut auf diese freilich ebenfalls eine geschlossene Gegenwirkung sich geltend, wie sonst selten, ist in Englisch, in Staatskirche und durch den Geist einer Universitätsstadt gebannt zu werden. Daß die deutschsprachige Kirche, die in der Zeit der Reformation den Drang der Umstände zu zeitweiligen nicht im Stande war, diese Wirksamkeit in der Zeit der Revolution eigen wurde, ist eine ihr unentschuldigliche, und sie wird dafür schwerlich zu büßen haben. Sie wird begreiflicher, in der mildesten Form vorgetragen Allerwenigstens Mißtrauen werden, sowohl in gewissen Gesellschaftskreisen, welche der über Liebesgaben übergangenen Obrigkeit Ehre zu machen, als auch in gewissen politischen Gleichberechtigung aller Confessionen" vs von den innerhalb deutschen Bekenntnisses Wissenden und Zeugen zu sind. Es ist daher zu befürchten, daß, wenn sie nicht bald bildungs, freilich nur rechtlich bedrohte Bekenntnis gegen sich

Logik der Begriffe, und das Wort des Altmeiſters Goethe wird ſich auch in unſerer Zeit bei dem Umſturze der beſtehenden Kirchenverhältniſſe bewähren, daß „jedes Gewaltſame, Sprunghafte nicht naturgemäß ſey" a). Je größer jetzt auf der einen Seite die Verſuchung iſt, das pikante Neue dem in mühſeliger Ueberlieferung ſich dahin ſchleppenden Alten vorzuziehen, deſto größer iſt auf der andern Seite auch die Verpflichtung, den reichen Schatz von Erkenntniß und Erfahrung aus der kirchlichen Vergangenheit gewiſſenhaft zu benutzen und vorzuzeigen. Solche Betrachtungen waren es denn auch, welche dieſen Verſuch veranlaßten, der nichts Anderes bezweckt, als nachzuweiſen, wie ſich das Verhältniß zwiſchen dem Staate und der Kirche auf dem Gebiete des evangeliſchen Proteſtantismus hiſtoriſch gebildet, entwickelt und feſtgeſtellt hat in urſprünglicher Weiſe. Indem ſich für einmal die Unterſuchung auf das Gebiet der deutſch-lutheriſchen Kirche beſchränkt, unter dem Vorbehalte, wenn der Umfang dieſer Zeitſchrift es geſtattet, ſpäter auch noch die Verhältniſſe der reformirten Kirche in den Kreis der Unterſuchung hineinzuziehen, unterſcheide ich zwei Perioden, die für die Geſtaltung des urſprünglichen Verhältniſſes zwiſchen Staat und Kirche hauptſächlich maßgebend wären:

I. die Periode des erfolgloſen Beſtrebens, die Kirche mit Anerkennung ihrer Selbſtändigkeit dem Staate nebenzuordnen, vom Beginne der Reformation an bis zur Begründung der Conſiſtorialverfaſſung (1517—1540);

II. die Periode des erfolgreichen Beſtrebens, die Kirche mit Aufgeben ihrer Selbſtändigkeit dem Staate unterzuordnen, von der Begründung der Conſiſtorialverfaſſung an bis gegen Ende des ſechzehnten Jahrhunderts (1540—1580).

---

a) J. P. Eckermann, Geſpräche mit Goethe in den letzten Jahren ſeines Lebens. Dritter Theil, S. 86.

I.

Um für eine richtige Beurtheilung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat auf dem Gebiete des lutherischen Protestantismus den wahren Ausgangspunct zu gewinnen, darf man sich nicht verleiten lassen, mit den Vertretern der neuesten destructiven Richtungen im Widerstande gegen die bestehende kirchliche Autorität das Hauptmoment der lutherischen Reformation zu sehen a). Die lutherische Reformation ging, wie immer allseitiger erkannt werden wird, aus einer Gewissenserregung gegen gewissenlose Zumuthungen der kirchlichen bestehenden Autoritäten hervor; daher wurden nicht diese selbst, sondern nur ihre Berechtigung und der Umfang ihrer beanspruchten Machtvollkommenheit vom Gewissensstandpuncte des Einzelchristen aus in Frage gestellt. Mochte immerhin Luther am 10. December 1520 vor dem Elsterthore zu Wittenberg das kanonische Recht öffentlich verbrennen, wir wissen, daß er dennoch ein Vierteljahr später (19. März 1521) gegen den Kurfürsten Friedrich sich bereit erklärte, „die römische Kirche in aller Demuth zu ehren und derselben nichts fürzuziehen weder im Himmel noch auf Erden, denn allein Gott selber und sein Wort" b), und Melanchthon machte es zwanzig Jahre später noch der römischen Kirche zum Vorwurfe, daß sie mit den Evangelischen gebrochen und dieselben von sich ausgestoßen habe c). Allerdings brachte der neu eroberte Gewissensstandpunct des Einzelchristen eine neue Anschauung von den kirchlichen Autoritäten hervor und erzeugte überhaupt einen neuen Begriff von der Kirche, ihrem Wesen, ihrer Würde, ihrem Rechte,

---

a) So Rupp, die freie evangelische Kirche, S. 41.

b) Die Wette, M. Luther's Briefe ꝛc. Bd. I. S. 575.

c) Corpus Reformatorum, T. IV. p. 488: Ecclesiae nostrae primum iniusta condemnatione pontificia, et deinde asperitate episcoporum, expulsae sunt a reliquo coetu.

ihrem Umfange und ihrer Macht. Seit Gregor VII. hatte ſich der Begriff einer allgemeinen chriſtlichen Weltkirche in den einer hierarchiſch gegliederten Papſt- und Prieſterkirche verengt, und alle Verſuche und Anſtrengungen, den erſteren vor dem ſiegreichen Uebergewichte des letzteren zu retten, waren erfolglos geblieben. Im Papſte und dem ihm untergeordneten biſchöflichen und klerikalen Prieſterthume dachte ſich die römiſche Kirche alle Fülle und Macht des chriſtlichen Geiſtes vereinigt, und die Vertreter der Schulgelehrſamkeit und des Staates konnten demnach durch ihre Thätigkeit dieſer Fülle und Macht nie etwas zuwenden, ſondern waren umgekehrt verpflichtet, wollten ſie in geiſtlicher Beziehung nicht leer ausgehen, ſich ſelbſt damit zu erfüllen. Wo aber Staat und Schule in unbedingter Abhängigkeit und ausſchließlicher Unterordnung unter die geiſtliche Machtvollkommenheit des päpſtlichen Klerus gedacht ward, da war natürlich noch viel weniger dem Gewiſſen des Einzelchriſten auch nur die geringſte Berechtigung gegen jene Machtvollkommenheit eingeräumt. Der Laienverſtand hatte ſich nach der Theorie der römiſchen Kirche ohne irgend ein Widerſtandsrecht vor dem Papſt- und Prieſterverſtande zu beugen und alle ſeine Erleuchtung, auch in irdiſchen und weltlichen Dingen, von dieſem herzunehmen und herzuleiten [a]). Alle Reformverſuche waren bis auf Luther gegen gewiſſenloſe Zumuthungen des mit unbedingter Machtvollkommenheit über die Gewiſſensleitung ausgerüſteten Papſtthums und Klerus gerichtet geweſen. Luther ſprach das Princip aller Reform auf geiſtlichem Gebiete klar und entſchieden erſt damit aus, daß er das Gewiſſen ſelbſt von jeder äußerlich gegebenen Autorität, alſo von einem herrſchenden Stande, frei erklärte, den Glauben aber zu einer reinen Gewiſſensſache machte.

---

a) Nach dem Auguſtiner Auguſtinus Triumphus (im Anfange des 14. Jahrh.) (de potestate eccles., ed. Rom. 1582) iſt der Papſt auch omnis iuris interpres et ordinator.

Nicht die bestehenden kirchlichen Autoritäten an sich waren ihm also ärgerlich, sondern das Princip, in dem sie wurzelten und auf das sie sich stützten, nämlich das einer beanspruchten unbedingten geistlichen Machtvollkommenheit zur Gewissensleitung und Gewissenstyrannei erschien ihm als im höchsten Grade verwerflich. Wenn nun aber der Glaube als reine Gewissenssache etwas von dem Klerus Unabhängiges ist, und wenn zugleich der Mensch nur insoweit ein Glied der wahren Kirche ist, als er glaubt, so ist folglich auch die wahre Kirche keine klerikale oder hierarchische, sondern eine allgemeine, durchaus auf keinen besondern Stand beschränkte, aus allen gläubigen Gliedern der Christenheit gebildete Gemeinschaft. Alle geistliche Fülle und Macht fließt aus dem Glauben, und nur aus dem Glauben: dieser Satz stand bei Luther schon 1519 fest. „Wo der Glaube, da ist auch die Kirche; wo die Kirche, da auch die Braut Christi; wo die Braut Christi, da Alles, was des Bräutigams ist. Also hat der Glaube Alles bei sich, was auf den Glauben folget: Schlüssel, Sacrament, Gewalt und alles Andere" a).

Von diesem erweiterten Begriffe der Kirche aus, welcher den bisher behaupteten Begriff einer besonderen Standeskirche völlig beseitigte, gestaltete sich wenigstens theoretisch das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum Staate auf dem Gebiete des lutherischen Protestantismus.

Den Satz, daß alle Christen in religiöser Beziehung vollkommen gleich seyen und ein durch besondere geistliche Begabung und Machtfülle ausgezeichneter Stand dem Wesen des Christenthums widerstreite, entwickelte Luther zuerst ganz deutlich in seiner berühmten Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung." Alle Christen sind ihm wahrhaft geistlichen Standes, und der

---

a) In der Erörterung gegen Eck von der Gewalt des Papstes, bei Walch, Bd. XVIII. S. 982.

einzige zwiſchen ihnen mögliche Unterſchied iſt derjenige des Amtes, nach 1 Kor. 12, 12 f. Taufe, Evangelium, Glaube machen allein geiſtlich und Chriſtenvolk. Das geiſtliche Amt in der Gemeinde bedarf keiner beſonderen prieſterlichen Weihe, ſondern iſt Sache des Vertrauens der Gemeindegenoſſen. Würde z. B. ein Häuflein frommer Chriſtenlaien, in eine Wüſte verſchlagen, dort Einen aus ſeiner Mitte zum Prieſter wählen (ohne Zugabe der biſchöflichen Weihe), ſo wäre dieſer ein Prieſter, als ob alle Biſchöfe und Prieſter in der Welt ihn geweiht hätten. Im Falle der Noth kann daher jeder Chriſt alle prieſterlichen Handlungen verrichten, weil dem Weſen nach jeder Chriſt ein Prieſter iſt. Das ſind die Grundſätze, welche in dieſer Schrift von Luther mit klarer Beſtimmtheit und ohne allen Rückhalt ausgeſprochen werden a).

Von dieſem Standpuncte aus war die Hierarchie mit ihren bisherigen Anſprüchen auf ausſchließliche geiſtliche Machtvollkommenheit völlig verdrängt, und an ihrer Stelle das Gewiſſensrecht des Einzelchriſten und das Wahlrecht der Gemeinde für geiſtliche Beamtungen anerkannt, der bisher autokratiſch auf ſich ſelbſt geſtellte Prieſter in einen Beamten der chriſtlichen Gemeinde verwandelt. Der Prieſterſtand hatte damit ſeinen character indelebilis verloren, und Luther bezeichnet die Behauptung, daß ein abgeſetzter Prieſter etwas Anderes denn ein ſchlechter Laie ſey, als Erdichtung, Geſchwätz und Träumerei b).

Derſelbe Schlag aber, der gegen die Hierarchie geführt ward, übte eine gleichzeitige, nur entgegengeſetzte Wirkung auf die Stellung des Staates zur Kirche aus. Während er die Hierarchie ſtürzte, hob er in gleichem Verhältniſſe den Staat. Weil die weltliche Gewalt mit allen Chri-

a) Bei Walch in der a. Schrift (vom 20. Juni 1520), Bd. X, S. 302 f.

b) Ebendaſelbſt, S. 303.

sten getauft ist und denselben Glauben und Evangelium hat — darum müssen wir auch sie lassen Priester und Bischöfe seyn und ihr Amt zählen als ein Amt, das da gehöre und nützlich sey der christlichen Gemeinde. — Laie, Priester, Fürsten, Bischöfe, Geistliche und Weltliche — sind alle gleichen geistlichen Standes und nur in Folge ihres Amtes und ihrer Beauftragung zu unterscheiden. Die Aemter eines Priesters, einer obrigkeitlichen Person, eines Schusters, Schmidts, Bauers unterscheiden von einander in geistlicher Beziehung nicht; — Priester, Magistratsperson, Schuster, Schmidt, Bauer — alle sind gleich geweihete Priester und Bischöfe; jeder ist verpflichtet, dem andern mit seinem Amte und Berufe zu dienen und zu nützen, und alle mit einander sind dazu bestimmt, in einer Gemeinschaft vereinigt, Leib und Seele zu fördern, ähnlich den verschiedenartigen Gliedern an demselben leiblichen Organismus, die ebenfalls bestimmt sind, bei aller Mannichfaltigkeit der Verrichtungen dennoch zur Erreichung eines und desselben Zweckes harmonisch zusammenzuwirken. Die Eigenthümlichkeit der ursprünglichen Anschauung Luther's vom Verhältnisse des Staates zur Kirche besteht mithin darin, daß er den Staat oder, richtiger ausgedrückt, die Magistratspersonen als Träger eines bestimmten Amtes innerhalb des Kreises der allgemeinen Kirche faßt, neben welchen noch verschiedene andere Träger anderer Aemter und Berufsarten erscheinen, — alle aber mit gleicher Berechtigung vor Gott, und mit gleicher Verpflichtung, die göttlichen Zwecke erreichen zu helfen. Die Magistratspersonen sind ebensowohl Organe der allgemeinen Kirche, Werkzeuge des göttlichen Willens und Beauftragte Gottes, als die Priester und Bischöfe, wiewohl im Grunde auch jeder Einzelchrist in seiner Berufsthätigkeit jenen beiden Aemtern gleichsteht. Aber Obrigkeit und Lehrstand treten schon hier um ihrer höheren Bedeutung im Gesammtorganismus der allgemeinen Kirche willen vor den übrigen Ständen und

Verſtändniß ſetzen, als Hand und Auge, die beide Gott und einander hierbei helfen, jene von Gott geordnet, „als Mittel zum Zweck und die Letztere zu Ehren", damit von Gott gerathet, „daß Wort Gottes und die Sacramente zu handeln," — beide nicht als weltlich und gleichlich, ſondern als chriſtlich Obrigkeit und als chriſtlicher Lehrſtand erdichtet beigeordnet*).

Im Vorigen erblickten ſich eine allgemeine Kirche als ein innerlich geiſtliches Organismus, innerhalb welchem ſich mit gleicher Berechtigung von Gott beruhend: 1) der Einzelkirch nach ſeiner verſchiedenen Beruflust; 2) die Gemeinde als eine organiſirte Verbindung von Hausfamilien, 3) der Lehrſtand als ein durch Berufung der Gemeinde nach freier Wahl hervorgehende Bevollmächtigung zur Verwaltung des geiſtlichen Worts und der Sacramente; 4) die Obrigkeit (Staat) als ein äußerliches über die drei erſteren Organe von Gott geſetztes Amt zur Handhabung Rechts und zum Schirme der Guten, Gerechten ꝛc. Es erhellet aber der Staat alſo nicht als etwas der Kirche Fremdgegenſtand, ſondern als etwas in ihr Enthaltenes, d. h. als ein weſentlicher Geſtaltheil, als ein ſolches der allgemeinen Kirche angehören, was Luther mit den Worten ausdrückt: „Weltliche Herrſchaft iſt ein Glied am rechten chriſtlichen Körper**)."

Als dahin war nun freilich eine wichtige Frage unerledigt geblieben, deren Erledigung auf die Neugeſtaltung des Verhältniſſes von Kirche und Staat weſentlich einwirken mußte. Die chriſtliche Kirche hatte ſich nämlich als weltliche Geſtalten, welche auch in ihr Erſcheinung getreten, beſtätigen müſſen. Wie hatte ſie dagegen mit der Thatſache ſich von Luther aufgeſtellten Kirchengebilde?

*) Luth. Werke, Th. X. S. 306.
**) L. c. S. 307. Vgl. auch Th. XIX. S. 15. 127. 1816.

Ein Jahr nach dem Erscheinen der oben angeführten Schrift Luther's (1521), im Streite mit Emser, griff Luther die äußerlich sinnliche Sichtbarkeit der römischen Kirche mit scharfen Waffen an und stellte ihr die innerliche Uebersinnlichkeit und Unsichtbarkeit der wahren Kirche entgegen. Sey der Artikel von der Kirche im Apostolicum wahr, so folge daraus, „daß die heilige christliche Kirche Niemand sehen könne noch fühlen, und man könne auch nicht sagen: siehe, hier oder da ist sie; denn nach Hebr. 11, 1. sehe und empfinde man das nicht, was man glaube, und was man sehe und empfinde, das glaube man nicht." Die wahre Kirche ist Luthern mithin als ein Gegenstand des Glaubens unsichtbar, und die Wirklichkeit entspricht in der Erscheinung ihrer Idee nicht a).

So sehr Luther mit dieser Begriffsbestimmung der wahren und allgemeinen Kirche den Einwürfen sich entzog, die aus dem Bereiche der Wirklichkeit gegen die Wahrheit seines Begriffs hätten erhoben werden können, so sehr verwickelte er sich gleichzeitig damit in einen innern Widerspruch, daß er die Sichtbarkeit der Kirche leugnete und doch jeden getauften Christen als geistlichen Bischof geltend machte, überdieß Gemeinde, Lehrstand und Magistrat als sichtbare Organe des kirchlichen Organismus bezeichnete. Das fühlte er besonders dem, wenn auch nicht sonderlich gelehrten, doch gewandten römischen Dialektiker Ambrosius Katharinus (pseudonym) gegenüber, dem er in seiner Streitschrift über „die Offenbarung des Antichrists" (1521) zugeben mußte, „daß die Kirche nicht ohne Stätte und ohne Leib sey," jedoch unter der Beschränkung, daß Stätte und Leib zum Wesen der Kirche gar nicht gehören b). Während aber

a) Bei Walch, Bd. XVIII. S. 1654. 1658.

b) Ebendaselbst, Seite 1793: „Hier in denen Dingen regieret allein die Freiheit des Geistes, die macht alle Dinge frei, also, daß ihm alle leibliche und irdische Dinge frei, und absonderlich zu einem christlichen Wesen nicht noth sind."

nach Luther die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen etwas dem Wesen nach Unsichtbares ist, wird ihr dennoch zu gleicher Zeit wieder die Sichtbarkeit zugestanden, nur nicht in ihren Gliedern, sondern in den göttlichen Gnadenmitteln, durch welche sie gestiftet ist und erhalten wird: Taufe, Abendmahl und Evangelium. „Diese drei sind der Christen Losung und Wahrzeichen. Wo du diese siehest im Schwange gehen, sey gleich, wo oder bei wem es wolle, zweifle nicht, es sey die Kirche da" a). Diese Sichtbarkeit erstreckt sich aber nicht auf die, welche die Kirche bilden, und es ist mithin die Kirche in ihrer Allgemeinheit nichts Darstellbares oder in die Erscheinung Tretendes, — das wahre Gegenbild der römischen Kirche, die in der Darstellung und Erscheinung ihr ganzes Wesen aufgeschlossen hat.

Man mag über die Richtigkeit dieser Anschauung denken, wie man will, so viel ist gewiß, daß sie der Bildung und Entwicklung einer auch in die äußere Erscheinung tretenden allgemeinen evangelischen Kirche, welche über die engen Schranken der Landeskirchen hinausgegangen wäre, durchaus hinderlich war. Die Predigt des Evangeliums und die schriftgemäße Verwaltung der Sacramente, womit Luther dem Bedürfnisse der Kirche, in die Erscheinung zu treten, genug gethan zu haben glaubt, bilden wohl ein inneres Band für alle Christen evangelischen Bekenntnisses, woran sie einander erkennen und sich im Geiste verbunden fühlen können. Allein wenn es sich auch um eine äußere Verbindung zu kirchlichen Zwecken, gerade Rom gegenüber, handelte, wenn es galt, einen festen kirchlichen Mittelpunct aufzufinden, an den sich die evangelischen Gemeinden hätten anlehnen können — so sah man sich durch jenen Grundsatz von der bloß im Evangelium und im Sacramente sichtbar gewordenen Kirche völliger Rathlosigkeit preis gegeben, und sowohl dem Einzelchristen, als den drei

a) Ebendaselbst, S. 1795.

Ständen der evangelischen Christenheit (Gemeinde, Lehrstand, Obrigkeit) fehlte die angemessene Form der Allgemeinheit, als deren besondere Organe sie hätten auftreten, auf einander wirken, sich gegenseitig bedingen und ein wohlgeordnetes Ganze darstellen können. Wir haben wohl einen vierfach gegliederten kirchlichen Organismus — aber ohne alle Organisation. Die Glieder sind wohl in sichtbarer Gestalt da, aber der sie tragende Leib ist unsichtbar. Eine unsichtbare Kirche und sichtbare Kirchenorgane, ein unsichtbarer Leib und sichtbare Glieder — das ist der Widerspruch, den die evangelisch-lutherische Kirche in ihren ursprünglichen Begriff aufgenommen hat, und damit ist der merkwürdige Ausgangspunct gegeben für eine dreihundertjährige Reihe von Verwicklungen zwischen Staat und Kirche, die nur dann hätten gelöst werden können, wenn es möglich gewesen wäre, sich über jenen Ausgangspunkt selbst ins Klare zu setzen.

So war nämlich der Staat jetzt als ein in der Erscheinungswelt vorhandenes sichtbares Organ innerhalb der Kirche, die Kirche aber als ein in seiner Allgemeinheit unsichtbarer und undarstellbarer geistiger Begriff außerhalb des Staates. Die innere Selbständigkeit der Kirche schien völlig gerettet; denn eben weil sie unsichtbar war, war sie über den sichtbaren Organismus des Staates erhaben. Aber auch die äußere Selbständigkeit des Staates war nicht mehr bedroht; denn die Kirche als eine innere, unsichtbar gewordene Macht machte sich mit äußern, sichtbaren Dingen nicht mehr zu schaffen. Der seit Jahrhunderten dauernde Streit schien endlich aufs billigste und für beide Theile annehmbarste gelöst, und doch wird sich zeigen, daß eine solche Lösung noch weit entfernt war.

Zunächst wurde das Verhältniß des Staates zur Kirche dadurch verwirrt, daß die wahre und allgemeine Kirche kein umfassendes sichtbares Organ hatte, durch welches sie mit dem Staate sich hätte ins Einverständniß setzen können. Die Verwirrung ward dadurch noch größer, daß der Staat oder

die Obrigkeit selbst als Organ der allgemeinen Kirche neben anderen Organen derselben anerkannt war. War es demnach gar nicht möglich, ein Verhältniß des Staates zur allgemeinen evangelischen Kirche irgendwie zu begründen, so blieb nichts Anderes mehr übrig, als das Verhältniß des Staates in seiner Eigenschaft als Organ der allgemeinen Kirche zu den anderen Organen derselben, d. h. zum Einzelchristen, zur Gemeinde und zum Lehrstande, festzusetzen.

In dieser Beziehung ist nun vor Allem das Verhältniß des Lehrstandes zur Obrigkeit näher zu berücksichtigen. Hatte nämlich Luther als die wesentlichen sichtbaren Zeichen der allgemeinen Kirche die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sacramente bezeichnet und besonders nachdrücklich die erstere als das „gewißeste und edelste Zeichen der Kirche, noch viel gewißer denn Taufe und Brod" a), hervorgehoben, so leuchtet ein, daß auch die Prediger als Verkündiger des Evangeliums und Verwalter der Sacramente in seinen Augen eine sehr hohe kirchliche Bedeutung erlangen mußten.

Wenn Luther an den früher mitgetheilten Stellen auch die Träger des Staates als Bischöfe und Geistliche geltend machte, so bemerken wir wirklich bald, daß er den Begriff der Geistlichkeit allmählich ausschließlich auf die Glieder des christlichen Lehrstandes überträgt, während im Gegensatze von diesen die Magistratspersonen als weltlich erscheinen. Wir wollen nicht annehmen, daß der unerquickliche Streit mit König Heinrich VIII. von England dazu beigetragen habe, Luthern gegen die Fürstengewalt und die Ausübung ihrer Machtvollkommenheit in geistlichen Angelegenheiten zu stimmen; aber so viel ist gewiß, daß vom Jahre 1522 an sich das entschiedene Bestreben bei ihm zeigt, die Fürsten und Obrigkeiten von jeder unmittelbaren Einwirkung auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse möglichst fern zu

a) Bei Walch, Bd. XVIII. S. 1795.

halten und auch dem Grundsatze nach (im vollen Widerspruche mit der ihnen als Glied der Kirche zuerkannten geistlichen Würde) ihnen das Recht dazu abzusprechen.

Maßgebend in dieser Hinsicht sind besonders die ins Jahr 1523 fallenden Schriften Luther's: „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sey" [a]), und „Grund und Ursache aus der Schrift, daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen [b])."

In der ersteren Schrift, deren nächste Veranlassung die obrigkeitlich angeordnete Beschlagnahme seiner Uebersetzung des neuen Testaments in Meißen, in der Mark Brandenburg und in Bayern gegeben hatte, unterscheidet er auf sehr abstracte Weise alle Menschen in Angehörige des Reiches Gottes und in Angehörige des Reiches der Welt. Zum Reiche Gottes gehören alle Rechtgläubigen in Christo und unter Christo, und diese bedürfen keines weltlichen Schwertes noch Rechtes. „Wenn alle Welt rechte Christen, d. i. recht Gläubige wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwerdt noch Recht, Noth oder Nütz [c])." Nur die Ungerechten bedürfen des Rechts, „das sie lehre, zwinge und dringe wohl zu thun." Daher gehören zum Reich der Welt oder unter das Gesetz Alle, die nicht Christen sind. „Denn sintemal wenig gläuben, und das wenigere Theil sich hält nach christlicher Art, daß es nicht widerstrebe dem Uebel, hat Gott denselben außer dem christlichen Stand und Gottesreich ein ander Regiment verschafft, und sie unter das Schwert geworfen — gleichwie man ein wild bös Thier mit Ketten und Banden fasset, daß es nicht beissen und reissen kann nach seiner Art, wiewohl es gern wollte."

---

a) Bei Walch, Bd. X., S. 425 ff.
b) Ebendaselbst, S. 1796 ff.
c) Ebendaselbst, S. 433 ff.

—„Darum hat Gott die zwei Regimente verordnet: das geiſtliche, welches Chriſten und fromme Leute macht durch den heil. Geiſt unter Chriſto, und das weltliche, welches den Unchriſten und Böſen wehret, daß ſie äußerlich müſſen Friede halten und ſtill ſeyn ohne ihren Dank.“ Unverkennbar ſpricht ſich hier eine ganz andere Grundanſchauung von dem Weſen des Staates aus als in Luther's früheren Schriften. War dort die Obrigkeit ausdrücklich als weſentliches Glied der Kirche genannt und anerkannt, ſo erſcheint ſie hier mit einem Male als Organ der unkirchlichen, ja unchriſtlichen Welt, als ausſchließliches Weltregiment und dem geiſtlichen Regimente der Kirche entgegengeſetzt. Allerdings wird im Verlaufe zugeſtanden, daß deſſen ungeachtet die Obrigkeiten „Gottes Diener und Handwerksleute“ a) ſeyen, allein außer aller Beziehung auf die ſittlichen und ewigen Zwecke Gottes in der Welt. Es iſt die moderne Anſicht vom Polizeiſtaate, in welche hier Luther ſelbſt verfallen iſt. Daher zieht nun auch Luther im zweiten Theile ſeiner Schrift, in dem er von den Schranken der obrigkeitlichen Gewalt handelt, dieſe Schranken ſehr enge. Sie ſoll ihre Hand nicht zu weit ſtrecken und Gott nicht in ſein Reich und Regiment greifen. Die Geſetze des weltlichen Regiments erſtrecken ſich nicht weiter denn über Leib und Gut und was äußerlich iſt auf Erden, und wo weltliche Gewalt ſich vermiſſet, der Seele Geſetze zu geben, da greift ſie Gott in ſein Regiment, und verführet und verderbet die Seelen. Der Seele könne aber Niemand gebieten, als Gott allein, wie er ſich in ſeinem Worte geoffenbaret. Ueberdieß habe es Jeder mit ſeinem eigenen Gewiſſen zu verantworten, wie er glaube oder nicht glaube, und daher ſoll die weltliche Obrigkeit auch glauben laſſen, wie ein Jeder könne und wolle, da es doch einmal um den Glauben etwas Freies ſey, wozu Niemand gezwungen

---

a) A. a. O. S. 446.

werden könne. Die Ausübung eines Glaubenszwanges sey aber nicht nur gewissenlos, sondern auch widervernünftig; „denn wie hart sie gebieten, und wie sehr sie toben, so können sie die Leute je nicht weiter dringen, denn daß sie mit dem Munde und mit der Hand ihnen folgen; das Herz mögen sie ja nicht zwingen, sollten sie sich zerreissen a).“ Nicht nur widersetzt sich Luther in dieser Schrift allen unmittelbaren Einwirkungen des weltlichen Staates auf das Glaubensleben der Unterthanen, sondern er will selbst das Recht dem Staate nicht einräumen, dem Eindringen falscher Lehre durch äußere Vorkehrungen zu steuern, was er damit begründet, daß man der Ketzerei nimmer mit Gewalt, sondern nur mit dem Worte Gottes wehren könne. „Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken b).“ Und von diesem Puncte aus geht nun Luther auf die Bedeutung des Lehrstandes über, dem allein das Amt, den Ketzern zu wehren, anvertraut sey. Das Regiment der Bischöfe besteht in nichts Anderem, als Gottes Wort zu treiben, damit sie Christen führen und Ketzerei überwinden c).

Kein Unbefangener wird hierbei übersehen, daß Luther's Anschauung vom Verhältnisse des Staates zur Kirche zwischen den Jahren 1520 und 1523 eine wesentliche Veränderung erlitten hat. Dort ein Staat, der Organ der allgemeinen, wahren Kirche ist; hier ein Staat, der die Christen eigentlich gar nichts angeht und seine Stelle nur unter Nichtchristen findet. Dort ein Staat, der geistlich und Bischof heißt; hier ein Staat, der, was das Gewissen und den Glauben betrifft, theils den Einzelchristen, theils dem bischöflichen Lehrstande gänzlich zu überlassen hat. Dort ein

---

a) Bei Walch, Bd. X. S. 455.
b) Ebendaselbst, S. 461.
c) Ebendaselbst, S. 465. ff.

Staat, der die Verpflichtung auf ſich hat, Schirmherr der Kirche zu ſeyn; hier ein Staat, dem nicht einmal geſtattet ſeyn ſoll, dem Eindringen der Ketzerei äußere Schranken zu ſetzen.

Auch anderweitige Aeußerungen beweiſen, daß es Luthern um dieſe Zeit ernſtlich darum zu thun war, die innere Selbſtändigkeit der Kirche dem Staate gegenüber entſchieden feſtzuſtellen. Alles Vertrauen in die kirchliche Schirmherrſchaft der Fürſten und Magiſtrate war ihm entſchwunden. Während er unter dem 11. Juli 1523 an die Domherren zu Wittenberg, als es ſich um Abſchaffung der päpſtlichen Gebräuche im Allerheiligenſtift handelte, ſchrieb: „Was gehet uns der Kurfürſt in ſolchen Sachen an?" a), und einige Monate ſpäter an den Herzog Karl von Savoyen (7. September 1523): „das weltliche Schwert ſolle die böſen Buben mit Furcht des Schwerts treiben und zwingen, die Chriſten aber ſolle ein Biſchof, ohne Schwert allein mit dem Worte Gottes regieren b)", dem Spalatinus unter dem 12. Oct. deſſelben Jahres ſeinen tiefen Aerger über die „incredulitas, imo aulica ista infirmitas animi, qua praeferre solent temporalia spiritualibus" c), ausdrückte —: rief er in der oben angeführten Schrift unwillig aus: wer es denn nicht wiſſe, daß ein Fürſt „Wildprät im Himmel" ſey, und wenn es auch nicht zu den Unmöglichkeiten gehöre, daß ein Fürſt Chriſt ſey, ſo ſey es doch immer ſeltſam und gehe ſchwerlich zu d).

War ſomit der Staat als Organ der Kirche von Luther wieder aufgegeben und jedes Verhältniß zwiſchen Kirche und Staat aufgehoben, ſo trat dagegen der Lehrſtand als Inhaber der Predigt des Evangeliums und Spender

---

a) Luther's Briefe bei de Wette a. a. O. Bd. II. S. 355.
b) Ebendaſelbſt, S. 405.
c) Ebendaſelbſt, S. 422.
d) Bei Walch, Bd. X. S. 469 ff.

der h. Sacramente um so mehr als nächstes und vorzüglichstes Organ der Kirche in den Vordergrund, und die bevorzugte Stellung, welche der Lehrstand in der lutherischen Kirche überhaupt einnimmt, ist schon auf diesen frühesten Punct zurückzuführen. Weil die Seele des Menschen „nur mit dem ewigen Wort regiert und gefaßt seyn will" a), so sind diejenigen auch von besonders hoher Bedeutung, welche Träger dieses ewigen Wortes zu seyn berufen sind. Und dennoch hatte Luther für einmal große Bedenken, dem Lehrstande allzu viele Rechte und eine allzu hervorragende Stellung einzuräumen. Die bloß klerikale Kirche hatte er im Principe gebrochen und durch die erklärte Glaubens- und Gewissensfreiheit der Hierarchie die Wurzeln abgeschnitten. Die Prediger waren ihm wohl Verkünder des Wortes, Verwalter der Sacramente, aber nicht Priester in dem Sinne, daß er ihrer Vermittelung zur Aneignung des Heils bedurft hätte b). Der Glaube ist Luthern etwas Unmittelbares, durch das göttliche Wort ohne menschliches Zuthun Gewirktes. Das führt uns auf den Inhalt der zweiten in dieser Hinsicht maßgebenden Schrift Luther's aus dem Jahre 1523 über das Recht und die Macht christlicher Gemeinden, die Lehre zu beurtheilen, Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Die Grundgedanken dieser Schrift sind: „Die Bischöfe haben wohl das Recht und die Pflicht zu lehren, aber das Recht und die Macht, die vorgetragene Lehre zu beurtheilen, steht bei jeder Gemeinde und jeder Einzelchrist ist dazu befugt. Lehrt ein Bischof nach dem Urtheile der Gemeinde nicht dem Evangelium gemäß, so hat die Gemeinde das Recht, einen andern zu berufen und ein-

---

a) Bei Walch, Bd. X. S. 1797.

b) Vgl. das Nähere hierüber in meiner Schrift: „Das Wesen des Protestantismus", Bd. II. S. 196 ff., wo ein anfängliches Schwanken Luther's in dieser Hinsicht nachgewiesen ist.

zuſetzen" a). Dieſe Gedanken ſind in einer gleichzeitigen Zuſchrift an die evangeliſche Gemeinde von Prag noch weiter ausgeführt b). Die Ermächtigung zum Biſchofsamte fließt demnach nicht aus einer dieſem Amte als ſolchem anhaftenden geiſtlichen Autorität, ſondern aus der Autoriſirung der Gemeinde her, und wenn Luther der Gemeinde das Recht, über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Lehre zu entſcheiden, zuſpricht, welches er bis dahin allein den Biſchöfen und Concilien, beziehungsweiſe der päpſtlichen Kirchengewalt, zugeſtanden hatte, ſo gewinnt es allen Anſchein, als hätte er die Gemeinde zum eigentlichen Organ der neuen Kirchengewalt machen wollen. Wo es ſich um Berufung und Wahl eines Lehrers handelt, da ſoll die Gemeinde zuerſt in öffentlichem Gebete zuſammentreten, dann aus der Zahl derer, die zur Prüfung entweder eingeladen wurden, oder auch freiwillig ſich ſtellten, den würdigſten und tüchtigſten erwählen; dieſem ſollen die „Fürnehmſten" der Gemeinde die Hände auflegen, ihn dadurch beſtätigen und dem Volke empfehlend vorſtellen. Für den Fall, daß in Böhmen viele Gemeinden ſich zu dieſer Wahlart entſchließen würden, ſchlägt Luther im Weiteren vor, aus der Zahl der ſo Gewählten „einen oder mehrere zu ernennen, die die Oberſten unter ihnen wären" c), d. h. es zeigt ſich hier auf dem urſprünglichen Gebiete des lutheriſchen Proteſtantismus der kühne Grundriß einer freien, auf die Baſis einer vom Staate völlig unabhängigen Gemeindeverfaſſung geſtellten evangeliſchen Kirche.

Warum es nicht möglich war, von dieſem Grundriß aus einen ſelbſtändigen Neubau der evangeliſchen Kirche auszuführen, wird die Folge lehren; immerhin fehlte es nicht

---

a) Bei Walch, Bd. X. S. 1794 ff.
b) Ebendaſelbſt, S. 1814 ff.
c) Ebendaſelbſt, S. 1868 ff.

an einzelnen Versuchen, ein derartiges Ziel zu erreichen. Luther's „deutsche Messe" vom Jahre 1526 ruht ganz auf der Grundanschauung, daß die einzelnen Christengemeinden, sich in sich selbst zusammenfassend, die Träger der geistlichen Autorität seyn sollten, indem er ihnen nicht nur das Recht, Versammlungen zu halten zum Zwecke der Ausübung des Predigtamtes und der Verwaltung der Sacramente, zuspricht, sondern ihnen auch die Vollziehung des Kirchenbannes nach Anleitung von Matth. 18, 15 ff. überträgt und die Auflegung von Armensteuern wenigstens empfiehlt. Allein wenn Luther schon zwei Jahre früher in seiner Zuschrift an die Evangelischen in Prag eine solche Gemeindeverfassung nur als wünschenswerth in Aussicht gestellt hatte, so bekennt er auch hier wieder, daß die Zeit für die Verwirklichung seiner Idee noch nicht reif sey, daß es an den rechten, zur Vollziehung geeigneten Personen fehle, daß man sich für einmal mit Wenigerem begnügen müsse, daß jetzt nur eine „Rotterei" daraus entstehen würde a). Und aus ähnlichem Grunde kam die von Franz Lambert auf der hessischen Synode zu Homburg beabsichtigte, auf der Basis einer freien Gemeindeverfassung ruhende Kirchenreformation in Folge ausdrücklichen Abrathens Luther's nicht zu Stande. Wenn

a) Richter, die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts, S. 36: „Aber ich kan und mag noch nicht eyne solche gemeyne odder versamlunge orden odder anrichten, denn ich habe noch nicht leute und personen dazu, so sehe ich auch nicht viel, die dazu dringen. Kompts aber, das ichs thun mus und dazu gedrungen werde, das ichs aus gutem gewissen nicht lassen kan, so wil ich das meyne gerne dazu thun, vnd das beste so ich vermag, helffen. Inndes will ichs bey den gesagten zwo weysen lassen bleyben — bis das die Christen, so mit ernst das wort meynen, sich selbst finden und anhalten, auff das nicht eyne rotterei draus werde, so ichs aus meynem kopff treyben wolte, denn wyr deutschen sind eyn wild, rho tobend volk, mit dem nicht leychtlich ist etwas anzufahen, es treybe denn die höhiste nott."

kanntes Verfassungsideal, den gänzlichen Abstand, wie zwischen Gott und Welt, so auch zwischen der Gemeinde der Heiligen, die Weisheit und Tugenden zu erlangen, die sterblichen Menschenkindern unter Mühseligkeiten erreichbar sind. Hätten nämlich zu solchen und so hohen, den Menschensinn zu tiefem Staunen, Erschrecken und Bewunderung zu erheben bestimmten Ideen, die Verfasser des Evangelii und Briefs auch nur einen Schein und Anschein von Beziehung, einen auch noch so fernen Bezug auf Gemeinden von irdischen Menschen an, wirklich zu auf uns von den irgendwann bestehenden oder bestandenen eine solche Idee verwirklichenden Menschen an. Nicht irgendwelche, jedoch keine will uns damit bestimmt sagt, wie Luther, die Gemeinde der Auserwählten ganz oder theilweise, sondern eine wirklich vorhandene, bestehende Kirche.[1]

Und wenn auch Luther und andere, die seinem Beispiele von der Kirche, entsprechenden irdischen Organisationen zu bestreiten sich bemühten, darin sich irrten, daß sie die Kirche, deren Idee sie nicht kannten, nicht in einer solchen irdischen Gestalt suchten, welche auch zu verschiedenen, sich freilich stets ausschließenden Gestaltungen Anlaß gab, so ist doch die Behauptung, welche Gieseler (1530), welche Sie zu diesem Irrthume einer allgemeinen Kirchenverfassung, einer allgemeinen Kirchenordnung antworfen, als Ursache, so hat unsere Kirche selbst zu diesem Irrthume, sie in ihrer Mitte zu irgend einer zu suchen, wie ein jeder Christ, gegen Gott und sein Heil, Gnade, Liebe und Verheißung zu gewissenhaft[2]), keine der Ursachen der Reformation in Augsburg und andern Orten, die gesammte Gegnerschaft gegen unser Bekenntniß und Kirche beweisen das Gegentheil, und ist die ursprüngliche Verschiedenheit der irdischen Gestalt und Verfassung

[1]) 2. c. D. G. 96 f. Bedenklich erscheinen Manche durch Verwechselung unserer Kirche mit irgend einer ihrer wesentlich verschiedenen gleichnamigen Kirchen irregeführten Philippisten zu sein. Die Worte stehen also bei Gieseler, 2. c. S. 96.

[2]) Ep. Gal. Ep. XV. G. 127 f.

eben das Gelübde in Anbetracht gekommener Umstände ändern, die beim Gelübde selbst noch nicht vorhanden waren, und zwar ausdrücklich oder stillschweigend, indem sie z. B. die Handlung, die Gegenstand des Gelübdes war, nicht mehr als Zweck der sittlichen Tätigkeit ansieht oder die Gewißheit der Erfüllung verliert, eine Zweifel in Folge des ewigen Wechsels der verpflichtenden äußeren Verhältnisse, die keine Macht der sittlichen Überzeugung stärker in sich hat, und die daher selbst den Anspruch, für ein sittliches Verhältnis der religiösen Sitte gegenüber den Raum übrig, Platz zu machen. Es ist nicht zu leugnen, daß die Verpflichtung, die die mündige Person als solche übernommen hat, sich mit der Zeit ändern kann, und daß sie sich ändern muß, wenn sie sittlich sein soll, ebenso wie Gewohnheiten, Gesetze, Rechte, Verträge und Verfassungen sich ändern müssen, die Wohl der Einzelmenschheiten und der Völker in Gefahr sind, wenn sie ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit durch den Wechsel der Zeiten verlieren (2. Mose. Kap. 17, 11 ff.).

Wenn Paul will nun auch die Einsicht, daß gewisse Gelübde unzulässig sind, auf Verletzten der Gemeinde, möglichst gegen sich selbst, kann niemand bestreiten, wenn Begründung in seine Überzeugung ist und 1557 erklärenden Ausdruck gefunden hat. Die Prinzipien der Ehrlichkeit, die für gewisse Lebensverhältnisse Geltung haben, sind entschieden in den einzelnen Fällen auszulegen, wenn es sich um Verpflichtung des Menschen gegen sich selbst handelt, um den, mit der Seele Gott schließt, oder Verpflichtung, die seine Verfassung mit dem Nächsten in Form Worte hat. Wenn

---

23) Vgl. Matthäus 5, 2. 6. 8. 9. 10. Perfekt ausführlich und gründlich Gelübde, die Gegenstand haben, die nicht in Macht der Person stehen, gültig sind, wenn sie nach Gottes Willen sind, wenn sie keine wesentlichen Verhältnisse verletzen, wenn sie nicht Sünde sind.

24) Deuteronomium 23, 22.

stand sich auf der einigen Quelle unserer Lehre, auf dem Grund und Anfangspunkt seines göttlichen Glaubens gestützt, sein Zeugniß öffentlich erhalten und als Christ und Lehrer seiner Heerde [illegible] [illegible] [illegible]

gebietten ſitzen" a). Die Rechte des kirchlichen Lehrſtandes werden auch vermöge dieſer Kirchenordnung bereits ſo ſehr eingeſchränkt, daß einem Pfarrer nicht einmal die Anſtellung eines Kaplans „on unnſer oder unnſer Ambtleut wiſſen und willen" geſtattet, die unmittelbare Beaufſichtigung der Geiſtlichkeit aber völlig den landesherrlichen Beamten übertragen wird. Sehr bezeichnend für die neue Stellung, welche der Landesherr von nun an zur Landeskirche einnahm, iſt das Faſtengebot, das nicht mehr als eine geiſtliche Anordnung, ſondern als „unſer gnedig begern" erſcheint, in Folge deſſen „unſere underthanen in unſern Landen und gebietten Uns zu underthenigem willen und gefallen an den viertzigk teglichen und andern bißher gehalten faſttagen, Freytagen und ſambſtagen, fleyſch zu eſſen und andern ſpeiſſen enthalten wöllen." Nach allem dieſem iſt es nicht zu verwundern, daß am Schluſſe der Kirchenordnung die genaue Befolgung derſelben nicht ſowohl den Dienern der Kirche und dem chriſtlichen Volke, als „allem unſerm hoffgeſind, Rethen und dienern, auch allen und yeglichen unſern Haubtleuten, Amptleuten, Pflegern, verweſern, Caſtnern, Vögten, Richtern, Schultheyſen, Bürgermeyſtern, Rethen, gemeynden, und ſunſt allen und yeglichen unſern underthanen und verwanten" aufs ernſtlichſte befohlen wird b). Jedenfalls iſt hier der Landesherr aus eigenem Antriebe ſchon viel weiter gegangen, als dieß der Reformator Brenz in der vor Oſtern 1526 dem Rathe der Stadt Hall zur Genehmigung übergebenen Kirchenordnung gewünſcht hatte, der, auf die frühere Anſchauung Luther's zurückgehend, eine Verpflichtung der Obrigkeit als „Chriſtenlicher Glieder und mitgenoſſen der Kintſchafft Gottes" zu Förderung evangeliſcher Lehre und evangeliſcher Einrichtungen allerdings annahm, dieſe Verpflichtung jedoch damals

a) Bei Richter a. a. O. S. 51.

b) Ebendaſelbſt, S. 55.

noch nicht weiter ausdehnen wollte, als die Schranken der weltlichen Gewalt es geſtatteten a).

Das wichtigſte Actenſtück übrigens hinſichtlich des neu begründeten Verhältniſſes zwiſchen der evangeliſchen Kirche und dem Staate in Folge des ſpeierſchen Reichsabſchiedes iſt die kurſächſiſche Inſtruction für die Kirchenviſitatoren. Wichtig iſt dieſes Actenſtück nicht nur darum, weil es die neue Stellung des Staates zur Kirche grundſätzlicher als die bisherigen Kirchenordnungen aufzufaſſen ſucht, ſondern beſonders auch darum, weil es in Uebereinſtimmung mit den kurſächſiſchen Reformatoren entſtanden iſt und daher gewiſſermaßen den Charakter einer zwiſchen den Repräſentanten der Kirche und des Staats getroffenen Uebereinkunft an ſich trägt.

In dem Unterrichte der Viſitatoren an die Pfarrherren iſt die kirchenrechtlich ſo vielfach erörterte Frage, auf welchem Wege die Epiſkopatsrechte an die Landesherren übertragen worden ſeyen, zwar nicht gelöſt, aber doch vorläufig erledigt. Nachdem nämlich der Begriff der biſchöflichen Würde entwickelt und der hiſtoriſche Verfall derſelben geſchildert worden iſt, nachdem auch anerkannt iſt, daß eine Wiederherſtellung der Biſchofswürde „auffs höheſt von nöten" wäre, ſo wird zur Entſchuldigung dafür, daß einem ſo nothwendigen Bedürfniſſe durch die Viſitatoren nicht genügt werde, der zufällige Umſtand geltend gemacht, „weil unſer keiner dazu beruffen odder gewiſſen befelh hatte, und S. Petrus nicht wil ye der Chriſtenheit etwas ſchaffen laſſen, man ſey denn gewis, das Gottes geſchefft ſei, hat ſichs keiner für dem andern

---

a) S. die Kirchenordnung für die Stadt Hall und das halliſche Land bei Hartmann und Jäger (J. Brenz), Bd. I. S. 99 ff. und bei Richter a. a. O. S. 40 ff.

thüren unterwinden" a). Weil sich also Keiner getraute oder anmaßte, die bischöfliche Weihe zu ertheilen, obwohl Luther in Sachen der Weihe früher nicht so bedenklich gewesen war b) und auch später über ähnliche Bedenken sich hinwegzusetzen wußte c), darum wird nun in der Verlegenheit und dem Nothstande „der durchlauchtigiste hochgeborne Fürst und Herr, Herr Johann, Hertzog zu Sachssen, des Röm. Reichs Ertzmarschall und Kurfürst u. s. w., als Landesfürst und unser gewisse weltliche öberkeit, von Gott verordnet," demüthiglich mit Bitten angegangen, „aus christlicher Liebe und um Gottes willen" zu thun, was er nach seiner Eigenschaft als weltliche Obrigkeit gar nicht zu thun schuldig wäre, nämlich: Visitatoren zur Untersuchung und Beaufsichtigung in kirchlichen Angelegenheiten zu bestellen. Eben darum aber, weil der Landesfürst die Ausübung bischöflicher Rechte nicht als ein Recht an sich zog, sondern als eine Liebespflicht sich aufdringen ließ, wird in der Instruction nur die Hoffnung ausgedrückt, daß alle frommen und friedsamen Pfarrer, welchen das Evangelium mit Ernst gefalle, ... „solchen unsers Landesfürsten und gnedigsten Herren vleis, dazu unser liebe und wolmeinen, nicht undanckbarlich noch stöltzlich verachten, sondern sich williglich, on zwanck, nach der liebe art solcher visitation unterwerffen, und sampt uns derselbigen fridlich geleben, bis das Gott der h. Geist besser durch sie odder durch uns anfahe." Wilden Köpfen, die sich nicht fügen wollen, wird bloß mit Ablösung vom kirchlichen Verbande gedroht, die landesherrlichen Rechte aber, in Be-

a) Bei Richter a. a. O. S. 82 ff.

b) Man vergl. nur seine Schrift von der babylonischen Gefangenschaft, bei Walch, Bd. XIX. S. 127., wo er die Weihe ein „Gedicht der päpstlichen Kirche" nennt und ganz neue Grundsätze für die Berufung zum Dienste am Worte aufstellt.

c) Man denke nur an die Erhebung des Nik. von Amsdorf zum Bischof von Naumburg im Jahre 1542.

ziehung worauf die Inſtruction zugibt, daß „S. Kf. Durchlaucht zu leren und geiſtlich zu regirn nicht befolhen iſt", werden nur für den Fall vorbehalten, daß Zwietracht, Rotten und Aufruhr ſich unter den Unterthanen erheben würde a). Bis zu welchem Umfange jedoch gemäß dieſer Inſtruction die landesherrlichen Befugniſſe in Hinſicht auf Leitung der Gewiſſen und Beaufſichtigung der kirchlichen Angelegenheiten ausgedehnt gedacht wurden, entnehmen wir nicht nur aus der untergeordneten Stellung, welche die ſogenannten Superattendenten (untere Aufſichtsbeamte über die Pfarrer eines Sprengels) den kurfürſtlichen Amtleuten gegenüber einnahmen b), ſondern beſonders auch aus den ſtrengen polizeilichen Verordnungen gegen die „winckelprediger" und gegen Verabſäumen des öffentlichen Gottesdienſtes c).

Allerdings waren dieſe, das Kirchenregiment dem Staate übertragenden Einrichtungen nur als einſtweilige Nothbehelfe in der beſtimmten Vorausſetzung und Erwartung getroffen worden, daß eine allgemeine Kirchenverſammlung mit möglichſter Beförderung von der Grundlage des göttlichen Wortes und evangeliſchen Bekenntniſſes aus hierüber allgemein gültige Verordnungen aufſtellen werde. Mag es Klugheit geweſen ſeyn, daß Luther unter dem 23. April 1525 dem Kurfürſten anräth, auf die Beſchwerdeſchrift des Erasmus gegen ihn zu erwiedern, „in geiſtlichen Sachen möge und ſolle er nicht Richter ſeyn" d), während er unter dem 22. November deſſelben Jahres demſelben Kurfürſten die Vornahme einer Kirchenviſitation als Gewiſſenspflicht darſtellt e); ſo viel iſt jeden-

a) Bei Richter a. a. O. S. 83.
b) Ebendaſelbſt, S. 99.
c) Ebendaſelbſt, S. 103.
d) Bei de Wette, Luther's Briefe, Bd. III. S. 106.
e) Ebendaſelbſt, S. 186.

stätt führe, daß sich Niemand in Acht nehmen zu dem Rechtsmittelmittel der Uebertragung höchstlöbl. Gerichtshofes an den Landesherrn verstehen und auch die Widerbeschwerde, so wenigen als möglich, und dem Gegentheil die allgemeinen Prozeßverfügungen sich verwandeln, gar nicht stehe. Auch dieses hat Luther selbst mit der Verordnung der löblichen Prozeßordnung in der Gerichtssache der Herren von Einsiedel und Georg Lindenau und Consorten auf das nachdrücklichste Befehlung, sodann zu Handen Spalatin den Herren von Ebersdorf unter 1531, bis hierüber bei und wenn den Ausgang Rechtsstreit dieses eingeführten Verfahrens nur dadurch zu verbessern, daß „da den Theilen dieses Verfahren nicht gefallen wollte, wie oft solches vorkommt, wüßte sein Gesuch dahin, unter was Art und Weise dieselben, ihre Acten, Briefe und Siegel, so in solchen Handel etwas dienlich sein möchte, und das Urtheilsbuch zu geben, und nach eine oder mehrere Regierer wieder, sich zu unterreden und solches über Jahresfrist" (1) Appellation ist dabei nothig, daß Luther's Gutachten, so weiter in der Sachen nahm, daß gelehrten Regierern den Acten- und Gesuch- ist, Alles Einsehen und Gesuch- ist, Alles Einsehen und Gesuch- ist, Alles Einsehen

Allein Schlüsselgewalt, die Vollmacht habe sie sich selbst nicht der Kirche, sondern einzelnen ihrer Amtsträger gegeben, wer ein Zeichen wolle.“ Damit die Ehegatten nun ein Mittel, daß die Ehescheidung verhindert werde, und die Einwilligung weltlicher Gewalt in gültige Ehen Ehe- Ehe- leute in Ehen gründen und, und daß es nur nothgedrungen sie zugeben hatte, wie es denn auch in einer Verordnung an den Herzog Moritz d. d. Eisleben vom 2. Januar 1530, wo es sich um die Anwendung der Ehegesetze handelt, ausdrücklich sagt — gegen die Meinung einiger Papisten — weltliche Obrigkeit habe Schlüssel und Gewalt, binden, was man wolle, und was nicht.“

Besonders deutlich hat sich Luther darüber ausgesprochen. Schon von 7. April 1520, der die in ersten den Grundsätzen gemäß Ehescheidungen wieder anstoßen und den Gläubigen Scheidung bei weiterer Ehe gestattet, [illegible] Verordnung der Ehegesetze, Verordnung die päpstlichen Ehe- und Ehescheidungsgesetze und Ehegesetzgebung, und die geistliche Autorität forderte, die kirchlichen Angelegenheiten der Evangelischen eine neue Ordnung gewonnen, die eigentlich in Folge von Luther gegen den Bischof eingeleitet, Verordnung der evangelischen Gründe der katholischen Ehegesetze, der neuen, die sich nicht schärfer ausdrücken konnte, als daß sie [illegible] ist eine Entscheidung bedürfe, welche Verordnung der evangelischen Lehrsatz, Ehegesetzen gründen in Ehegesetzen und evangelischen Ehegesetzen, und Ehegesetzen [illegible] Kirche und Staat setzen sich. Die Lösung kann in jenen weltgeschichtlichen Verhältnissen ist Jahres 1543, der durch Zerfällung einer eigentümlichen evangelischen Ehegesetzgebung in der Hauptsache und sicherheitlichen Grundlage für eine neue, vielfach aus weltliche Gesetzgebung [illegible].

Wie [illegible] Ehegesetzen in Luther theologischen, das in einzelnen Aufgaben die Grundlinien in einer Ansicht

1) Bei de Wette a. a. O. S. 238.

verhandlung mit den Anhängern der römisch-katholischen Kirche hätte legen sollen, und jeder billig Urtheilende wird zugeben müssen, daß die Protestanten an dem völligen Scheitern des Unionszweckes zum wenigsten die geringere Schuld tragen. Eben darum aber, weil es mit diesem Bekenntnisse auf eine Wiedervereinigung der einstweilen getrennten Religionsparteien abgesehen war, trat auch hinsichtlich derjenigen Bestimmungen, welche das Verhältniß von Kirche und Staat betreffen, die in protestantischen Landestheilen provisorisch zur Geltung gekommene kirchliche Autorität der Landesherren und Landesobrigkeiten ganz in den Hintergrund, und die altlutherische Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, die dem Grundsatze nach von den lutherischen Reformatoren nie aufgegeben worden war, fand wieder in Art. 7. des 2. Theils ihren entsprechenden Ausdruck a). In den unten mitgetheilten schlagenden Stellen ist zwischen weltlicher und geistlicher

a) Hase, Libri symbol. ecclesiae evangelicae p. 37: Nostri ad consolandas conscientias coacti sunt ostendere discrimen ecclesiasticae potestatis et potestatis gladii ... Sic autem sentiunt: potestatem clavium seu potestatem episcoporum iuxta evangelium potestatem esse seu mandatum Dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta. — Haec potestas tantum exercetur docendo seu praedicando verbum et porrigendo sacramenta vel multis vel singulis iuxta vocationem, quia conceduntur non res corporales, sed res aeternae ... Itaque cum potestas ecclesiastica concedat res aeternas et tantum exerceatur per ministerium verbi, non impedit politicam administrationem, sicut ars canendi nihil impedit politicam administrationem. Nam politica administratio versatur circa alias res quam evangelium; magistratus defendit non mentes, sed corpora et res corporales adversus manifestas iniurias et coercet homines gladio et corporalibus poenis, ut iustitiam civilem et pacem retineat. Non igitur commiscendae sunt potestas ecclesiastica et civilis ...

Stand so Dinge geschehen, daß z. B. die eine obige Form mit Ausschließung jeder andern exclusiv eingeführt, oder auch, wo sonst, ganz abgesehen von einer partheiischen Wahl und Anordnung der einzelnen Religionsbücher, das ausgesprochene Ziel der möglichst reinen Lehre durch sie vereitelt und die Lehrer, Magistraten, Schulräthe die einzelnen, auf welchem sie eine, obgleich unbefugte, Controle, abgesehen und, so zu sagen, die unverbindliche Absicht, in den Büchern, oder Classen-Anordnungen, oder Lehrer-Anstellungen keine Willkühr und Parteilichkeit Raum wenigstens zu machen, sind den verfassungsmäßigen Rechten der Gemeinde in Ehre als Schutzwehren gegen Willkühr und Zweckwidrigkeit hinlänglich. Die Angelegenheiten gehören in Art. 76 der 2. Theile der Verfassungs-Urkunde, wo es heißt: „Die Kirchenordnung, welche die Synode entwerfen, und in welcher ganz richtig, wenn es so ist, die an und für sich zweckmäßige Kirchenzucht und mehrere andere Gegenstände ihren Determinirt verweist, es handelt sich hier nicht um Kirchenordnung, sondern um Religionsbücher, und Lehrer, und Schulen, und nachträglich ist, Angesichts der Synodalen gesetzlichen Ordnung, in der Gemeinde, und Gemeinde-Versammlung, und Gemeinde-Vorsteher, und Schulen, und Lehrer, und Religionsbücher, und Lehrer-Anstellungen, und Lehrer-Absetzungen, und Lehrer-Verhältnissen, und Lehrer-Verpflichtungen, und Lehrer-Entlassungen, und Lehrer-Pensionirungen, und Lehrer-Wittwen-Versorgungen, und Lehrer-Wittwen

auch in Beziehung auf Festsetzung von kirchlichen Einrichtungen wird den Bischöfen nicht die Befugniß überhaupt, sondern nur die besondere Befugniß abgesprochen, entweder etwas im Widerspruche mit dem Evangelium anzuordnen, oder, wo die nöthige Schriftbegründung fehlt, bei der Seele Seligkeit die Befolgung zu fordern [a]). Dagegen wird den Bischöfen das Recht, zur Erhaltung der kirchlichen Ordnung die nöthigen Einrichtungen zu treffen, ohne alle Widerrede eingeräumt und den Gemeinden die Pflicht auferlegt, „um der Liebe und Ruhe willen" solchen Einrichtungen Folge zu leisten [b]). Bekanntlich stellt auch die Augustana am Schlusse die Rückkehr der evangelischen Gemeinden unter die bischöfliche Gewalt als leicht erhältlich dar, sobald die Bischöfe sich dazu herbeiließen, die Predigt des Evangeliums frei zu geben und „einige wenige Observanzen, deren fernere Aufrechterhaltung ohne Sünde nicht möglich wäre," nachzulassen [c]).

a) Bei Hase a. a. O. S. 41: Exstant clara testimonia, quae prohibent condere tales traditiones ad promerendam gratiam aut tanquam necessarias ad salutem.

b) Ebendaselbst, S. 42: Tales ordinationes convenit ecclesias propter caritatem et tranquillitatem servare eatenus, ne alius alium offendat, ut ordine et sine tumultu omnia fiant in ecclesiis.

c) Ebendaselbst, S. 44: Facile autem possent episcopi legitimam obedientiam retinere, si non urgerent servare traditiones, quae bona conscientia servari non possunt. — — Non petunt ecclesiae, ut episcopi honoris sui iactura sarciant concordiam, quod tamen decebat bonos pastores facere. Tantum petunt, ut iniusta onera remittant, quae nova sunt et praeter consuetudinem ecclesiae catholicae recepta. — — Nunc non id agitur, ut dominatio eripiatur episcopis, sed hoc unum petitur, ut patiantur evangelium pure doceri et relaxent paucas quasdam observationes, quae sine peccato servari non possunt. Quod si nihil remiserint, ipsi viderint, quomodo Deo rationem reddituri sint, quod pertinacia sua causam schismati praebent.

Das Alles liefert uns den klaren Beweis, daß auch im Jahre 1530, der ſeit 1526 einſtweilen erfolgten Uebernahme der oberſten Kirchenleitung von Seiten des Staates ungeachtet, die Evangeliſchen die feſte Ueberzeugung hatten, die Kirche bedürfe eines eigenthümlichen, in ſich ſelbſtändigen Lebens, und auch den entſchloſſenen Willen an den Tag legten, die Pflege und Beaufſichtigung des kirchlichen Lebens dem höhern kirchlichen Lehrſtande zu übertragen, den ſie nur nicht mehr im Sinne der römiſchen Kirche als eine mit autonomiſcher und autokratiſcher Gewalt in ſich feſtgegliederte und geſchloſſene, vom Laienſtande ſtreng abgegrenzte Hierarchie anerkennen wollten. In dieſem Sinne drückten ſich die Evangeliſchen ſchon in der Vorrede zur erſten Ausgabe der Augustana, mit welcher dieſe dem Kaiſer übergeben wurde, aus, wenn ſie ſagten, „der gegen die Verirrungen der Kirche in der Confeſſion gerichtete Tadel bezwecke nicht Auflöſung der Kirchengewalt (ut ecclesiasticam politiam dissolverent), ſondern Verherrlichung Chriſti, Wiederherſtellung des Evangeliums in ſeiner urſprünglichen Reinheit und Schonung der Gewiſſen" a).

Allerdings waren die Häupter der Reformation unter ſich ſelbſt während der augsburger Verhandlungen darüber nicht recht einig, wie weit die Schranken ausgedehnt werden ſollten, innerhalb welcher die biſchöfliche Gewalt wieder anzuerkennen wäre. Wir wiſſen, daß Melanchthon in ſeinen Unionsbeſtrebungen zuweilen beinahe über alle Schranken hinausging und z. B. in einem für den Kurfürſten von Sachſen beſtimmten Gutachten vom Juni 1530, in welchem auch die Frage von der geiſtlichen Jurisdiction erörtert iſt, dem Kurfürſten die Abgabe einer Erklärung anräth, wornach derſelbe ſich gegen den Kaiſer dahin ausſprechen würde: „er habe den Geiſtlichen ihre Jurisdiction noch nie genommen, wollte auch, daß ſeine Churf. Gnaden mit den geiſtli-

a) Bei Haſe, Prolegomena, p. XII.

chen Sachen nicht beladen wär' worden. Dieweil aber so viel Unschicklichkeit vorgefallen, und die Leut' wider göttlich Ordnung beschwert, und die Bischoff kein Einsehen darein gehabt, hätt' s. Ch. Gn. um Friedens willen seiner Ch. Gn. Länder ein Einsehen darein haben müssen. Item mein gnäd. Herr erbiethe sich noch, den Bischöfen ihre iurisdictio stattzugeben, wo sie solche ihre Jurisdiction dermaßen gebrauchen, daß sie nicht der armen Leut' Gewissen damit beschweren, und neue Unruhe und Aufruhr in Ländern dadurch anrichten. Denn's ihm als einem weltlichen Fürsten wolle gebühren, ein Einsehen in solche Beschwerde zu haben, dadurch Aufruhr und Unfried' folgen möcht'. So wisse S. Ch. Gn. gegen Gott nicht zu verantworten, wo S. Ch. Gn. zuließen, daß der Unterthanen Gewissen beschwert würden" a). Noch bestimmter vertheidigt Melanchthon das Recht der bischöflichen Gewalt (ius potestatis) in einem Schreiben an Luther vom 14. Jul. 1530, indem er unter drei Gesichtspuncten die Befugniß der Bischöfe, kirchliche Anordnungen zu treffen, gelten läßt: um der guten Ordnung, um leiblicher Zucht (Fasten) und um gottesdienstlicher Handlungen willen, sofern dieselben Ausdruck des Glaubens seyen. Von diesen Gesichtspuncten aus sehe man sich genöthigt, die bischöfliche Gewalt nach menschlichem Rechte anzuerkennen b). In einem Schreiben vom 13. Aug. an den der katholischen Reformpartei angehörigen Bischof von Augsburg, Christoph von Stadion, geht er selbst so weit, unveränderte Beibehaltung der bischöflichen Gewalt als einen wesentlichen Wunsch der Evangelischen darzustellen, und er gibt nicht undeutlich zu ver-

a) Corpus Reformatorum, T. II. p. 80.

b) Ebendaselbst, S. 195: Cogimur enim fateri, quod episcopi iure humano sint potestates. Obligant igitur traditiones, non quia sunt cultus per se, sed quia sunt licita opera et sunt mandata a potestate. Ius potestatis hic adfert necessitatem, non ipsa operis natura.

stehen, daß er mit dem Zerfalle der bischöflichen Gewalt den einbrechenden Zerfall der Religion überhaupt befürchte a). Was er unter dem 23. Aug. an den bekannten reutlinger Prediger, M. Alber, über denselben Gegenstand schreibt, ist mit eigentlich prophetischem Geiste geschrieben: was wohl aus der Kirche werden möge, wenn die bischöfliche Kirchenregierung aufgelöst seyn werde. Die Weltlichen kümmern sich wenig um Kirchenregierung und ähnliche Dinge. Zudem seyen allzu vielerlei Kirchen dem Frieden hinderlich. Man dürfe mit den Bischöfen nicht brechen, um nicht den Vorwurf eines selbstverschuldeten Schisma auf sich zu laden. Die Wohlfahrt der Kirche fordere mögliche Nachgiebigkeit b). Und je weniger Aussicht auf die von ihm so sehr gewünschte Wiederherstellung des kirchlichen Friedens vorhanden war, je mehr die Unterhandlungen auf dem Reichstage sich zu zerschlagen drohten, desto wehmüthiger wird die Stimmung Melanchthon's in seinen Briefen, desto trüber sein Blick in die kirchliche Zukunft. „Ich sehe", ruft er unter dem 31. Aug. in einem Schreiben an Camerarius aus, „ich sehe wohl, was wir für eine Kirche haben werden, wenn die bischöfliche Regierung einmal aufgelöst ist. Ich sehe wohl, daß die Tyrannei nachher noch viel unerträglicher seyn wird, als sie vorher war" c). Und

---

a) Ebendaselbst, S. 274: Tibi persuadeas . . . nos maxime optare, ut pace constituta episcoporum potestas sit incolumis, et hanc plurimum prodesse posse ecclesiis iudicamus .... Tale seculum impendet, ut, nisi transmittatur doctrina religionis diligenter et prudenter collecta et munita ad posteros, maior confusio religionum secutura videatur, neque leves habeo causas, cur hoc metuam. Et haec cura decet episcopos, puram doctrinam propagandi ad posteros.

b) Ebendaselbst, S. 303: Utut res se habet, sedent in cathedra episcopi. Hanc evertere nolim, si tamen conservare possim.

c) Ebendaselbst, S. 334: Utinam, utinam possim non quidem dominationem confirmare, sed administrationem restituere episcoporum. Video enim, qualem simus habituri ecclesiam disso-

einige Tage später (4. Sept.) schreibt er an denselben Camerarius: „Was für ein Zustand wird bei unsern Nachkommen in den Kirchen eintreten, wenn alle alten Sitten abgeschafft sind und es keinen bestimmten Kirchenvorsteher mehr gibt?" a)

In dieser Beziehung ging nun Luther mit Melanchthon nicht völlig einig, was aus seinem unter dem 21. Juli an Melanchthon gerichteten Antwortschreiben auf das unter dem 14. an ihn erlassene melanchthon'sche Schreiben erhellt. Hinsichtlich der strengen Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt bleibt sich Luther theoretisch auch hier noch gleich. Es sey streng darüber zu wachen, daß nicht wieder aufs Neue mit einander vermischt werde, was der Satan durch das Papstthum in so arger Weise vermischt habe b). So stellt denn Luther noch hier einen Kanon auf, der streng durchgeführt die Anhandenahme der Bischofsgewalt durch die Fürsten in der protestantischen Kirche unmöglich gemacht hätte, daß nämlich eine und dieselbe Person nicht zugleich Fürst und Bischof seyn könne c). Allein es ist Luther mit der praktischen Durchführung dieses Kanons schon nicht mehr recht Ernst. Er gibt zu, daß ein und derselbe Mensch beide Aemter als von einander geschiedene führen könne,

---

luta πολιτεία ecclesiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea unquam fuit.

a) Corp. Ref., T. II. p. 341. Aehnlich noch in einem Schreiben an Joh. Heß vom 6., und an den Bürgermeister von Nürnberg, H. Ebner, vom 10. Sept. (denn obwohl der Sohn Ebner's sich als Absender des Schreibens nennt, so ist Melanchthon doch anderwärts selbst zugeständig, dasselbe verfaßt zu haben). Vgl. Corp. Ref. p. 347. u. 360.

b) Bei de Wette, Luther's Briefe, Bd. IV. S. 105: Primum cum certum sit duas istas administrationes esse distinctas et diversas, nempe ecclesiasticam et politicam, quas mire confudit et miscuit Satan per papatum: nobis hic acriter vigilandum est nec committendum, ut denuo confundantur, nec ulli cedendum aut consentiendum, ut confundat.

c) Ebendaselbst, S. 106.

wie z. B. ein Pfarrer ja auch zugleich Vermögensverwalter ſeyn könne; nur dürfe dann der Biſchof als Fürſt durchaus nicht in die kirchlichen Angelegenheiten ſich einmiſchen. Aber welche gefährliche Hinterpforte öffnet er hier der fürſtlichen Willkür in Kirchenſachen, wenn er die Unterthanen verpflichtet, in Allem, was fromm und erlaubt ſey, einem ſolchen Fürſt-Biſchof zu Willen zu ſeyn, weil ſie ihm dann nicht als Glieder der Kirche, ſondern als Unterthanen gehorchten! Alſo einem Biſchofe, wenn er ein kirchliches Faſten anordnet, haben die Kirchenglieder nicht Gehorſam zu leiſten, aber wenn es der Biſchof als Fürſt thut, dann hat er ein Recht dazu!! Nicht mit Unrecht ſtiegen Luthern in ſeinem Briefe „cogitationes" auf, ob in ſolcher Weiſe nicht die alte Tyrannei und Verwirrung wieder kommen und die Kirche noch einmal unterjocht werden könnte, und er gewährt eine ſchwache Abwehr, wenn er als Garantie von ſolchen Fürſten die poenitentia fordert, und einen ſchlechten Troſt, wenn er ſich am Ende damit tröſtet, im Falle einer abermaligen Unterdrückung der Kirche (durch ſolche fürſtliche Biſchöfe) geſchehe es ja doch ohne ihre, der Reformatoren, Zuſtimmung und Schuld [a]). Und ſo erklärt ſich denn Luther auch in einem Schreiben an den Kurfürſten Johannes vom 26. Aug. 1530 ganz ähnlich: „Faſten

a) Personas impermixtas sicut et administrationes volo, etiamsi idem homo utramque personam gerere possit et idem Pomeranus possit esse parochus et oeconomus. — Episcopus ut princeps potest suis subditis, ut subditis, imponere quicquid visum fuerit, modo pium et licitum sit, et subditi tenentur obedire. Obediunt enim tunc non ut ecclesia, sed ut cives. — Beiſpiele der Anwendung dieſer Regel: Esset tamen bonum pro duce Georgio, qui hac ratione fieret episcopus Misnensis et Merseburgensis et Pragensis, scilicet mandaturus nomine suo, ut episcopis tanquam suis iussis obtemperaretur; sed multo melius pro Hassiae Landgravio, qui Moguntino nihil concederet nisi Amelburgum et Frislariam neque in Thuringia quidquam reliquum fieret, nisi curia episcopalis Erfordiae.

und Feiertage, die ohne Gottes Wort gestiftet seyen, zum Gottesdienste, können die Evangelischen nur dann annehmen, wenn sie von weltlicher Obrigkeit als weltliche Ordnung gestellet werden a). Wir dürfen nicht verkennen, daß die späteren kirchenrechtlichen Ansichten von der Territorialgewalt der Fürsten hier schon im Keime vorhanden sind, ja daß im Grunde nicht leicht ein für die Freiheit der Kirche gefährlicherer Grundsatz aufgestellt werden konnte, als der, daß der Fürst als Inhaber der obersten weltlichen Gewalt befugt und berechtigt sey, die äußeren Ordnungen der Kirche festzustellen. Die Selbständigkeit der Kirche als einer Gemeinschaft von in einem und demselben Glauben verbundenen Christen war damit aufgegeben, und die Möglichkeit zugegeben, das äußere Kirchenregiment in den Händen unchristlicher, ja gottloser Machthaber zu sehen, ein Zustand, den Luther natürlich weit entfernt war für einen normalen zu erklären, den er aber für einen erträglichen hielt, während Melanchthon, wie wir aus seinen vorhin mitgetheilten Briefstellen ersehen haben, in ihm ein unerträgliches Joch fürstlicher Gewissenstyrannei erblickte.

Unterdessen verhinderte die Unnachgiebigkeit der streng katholischen Parthei zu Augsburg die Verwirklichung des melanchthon'schen Bestrebens, eine kräftig organisirte evangelische Kirchengemeinschaft mit autonomisch und autokratisch ausgerüsteter Bischofsgewalt herzustellen. Die von dem Freiherrn v. Truchseß und D. Vehus im Namen der katholischen Stände den Protestanten vorgelegten Vergleichsartikel waren so beschaffen, daß die Protestanten in Folge

a) A. a. O., Bd. IV. S. 143: Denn das heißet alles weltlich, was man mit Ceremonien schmücket, als Kleider, Geberden, Fasten, Feyern, sintemal solchs Gott der Vernunft unterworfen und befohlen hat, daß sie frey damit handlen mag. Gen. 2. Denn es ist irdisch Ding, und ein Wesen auf Erden, welches alles unter der Vernunft ist, durch das Wort: Dominamini terrae. Weil nun weltliche Oberkeit der Vernunft höchste Werk ist, kann sie hierinnen schaffen und gebieten.

einer am 17. Sept. 1530 gepflogenen Berathung die Erklärung abgaben, nur unter der Bedingung, daß die Biſchöfe „die evangeliſchen Prediger confirmiren und ſchützen" wollten, in die Anerkennung der biſchöflichen Jurisdiction wieder einwilligen zu wollen a). Mit dieſem Zugeſtändniſſe wäre von den katholiſchen Ständen der Proteſtantismus ſelbſt zugeſtanden geweſen, und die ſofort ins Werk geſetzte, nur vermöge kaiſerlichen Befehls aufgehaltene, Abreiſe des Kurfürſten von Sachſen legte das offenſte Zeugniß ab, wie ſehr ſchon damals den Häuptern der proteſtantiſchen Partei die Brücken als abgebrochen erſchienen, vermittelſt derer vor wenigen Monaten eine gegenſeitige friedliche Annäherung noch als möglich erſchienen war. Aus dieſem Grunde mußten auch die in der am 22. Sept., dem Tage des vom Kaiſer erlaſſenen erſten Reichsabſchiedes, übergebenen apologia confessionis niedergelegten, auf bisherige Unionshoffnungen ſich ſtützenden, melanchthon'ſchen Anſchauungen vom Verhältniſſe der Kirche zum Staate ihren Werth und ihre Wirkung verlieren. Im 14. Art. der Apologie iſt nochmals der Lehrſatz von der *evangeliſchen Biſchofsgewalt* mit dem deutlichen Beſtreben, die katholiſche Reformpartei für die Sache des Evangeliums zu gewinnen, durchgeführt und verfochten b). Die Apologie wurde von den katholiſchen Ständen abgelehnt, die Ausſichten auf die Möglichkeit einer Vereinigung waren damit verſchwunden.

Mit dem Verſchwinden dieſer Möglichkeit nun aber ſchwand auch allmählich immer mehr das in *Luther* und *Melanchthon* bisher ſo kräftig hervortretende Streben, die Selbſtändigkeit der Kirche *neben* dem Staate zu behaupten. In den *nach* dem augsburger Reichstage erſchienenen Kirchenordnungen macht ſich der Territorialgrundſatz

a) *Salig*: vollſtändige Hiſtorie der augsb. Confeſſion, Bd. I. S. 335.

b) Vgl. *Riedner*, Geſchichte der chriſtlichen Kirche, S. 606. *Hase*, libri symb. eccles. evang. I, p. 294.

immer unverhüllter geltend. In der Ordnung für das lübeckische Landgebiet vom Jahr 1531 ist die Verpflichtung der weltlichen Obrigkeit, für Reinheit der Lehre und des Cultus zu sorgen, als oberster Grundsatz vorwörtlich vorangestellt, und Obrigkeiten, die sich einer Vernachlässigung dieser Pflicht schuldig machen würden, werden an die göttlichen Strafgerichte erinnert a). Noch weiter geht die Kirchenordnung der Stadt Goslar von demselben Jahre, wenn sie im Namen des Rathes („der Bürgermeister, Rathmann, Gilder und Gemeine"), also in Kraft der weltlichen Gewalt festsetzt, daß, wer öffentlich oder heimlich die zwingli'sche oder täuferische Lehre vom Sacrament lehre, predige, schütze oder vertheidige, von Stund an aus der Stadt zu verweisen sey b). Die brandenburg-nürnberger Kirchenordnung vom Jahre 1533 hat die bischöfliche Machtvollkommenheit bereits in der Weise auf den Staat übergetragen, daß die Pfarrer von Obrigkeits wegen bei dem Heile ihrer Seelen ermahnt werden, ihres Amtes mit dem höchsten Fleiße zu warten und die ihnen von Gott und ihrer verordneten Obrigkeit zu weiden befohlene christliche Heerde der Unterthanen so zu besorgen, daß sie es vor Gott und der weltlichen Obrigkeit verantworten könnten. Ebenso wird in derselben Kirchen-Ordnung den Pfarrern streng untersagt „one wissen, bewilligen und zulassen der Oberkeyt" irgend eine Neuerung oder Aenderung in den kirchlichen Ceremonien und Gebräuchen vorzunehmen,

a) Gelick alse hyr ynn der Stadt, so wylle wy ack ynn allem unsern gebede vorschaffen.... dat dat hilge Evangelion Christi unde dat reyne wort Gades geleret, und de Sakramente unses Here Jesu Christi na synem bevehle gereket werden... sulde wille wy dohn na Gades gnade und hülpe tho der armen lüden salicheyt, dat nit over uns kame de vermaledigings de gekamen ys over de godtlosen Könninge und Rychter des Israelitischen volckes u. s. w.

b) Bei Richter a. a. O. S. 154.

Copyright © 2014 by Jehovah's Witness Bible Study. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed, or transmitted in any form or by any means, including photocopying, recording, or other electronic or mechanical methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses permitted by copyright law. For permission requests, write to the publisher, addressed "Attention: Permissions Coordinator," at the address below.

Jehovah's Witness Bible Study
123 Main Street
Anytown, USA 12345
www.jehovahswitnessbiblestudy.com

Ordering Info:
Quantity sales. Special discounts are available on quantity purchases by corporations, associations, and others. For details, contact the publisher at the above listed address.

Publication Info:
Printed in the United States of America
First Edition
ISBN: 978-0-123456-78-9

tes Lehre rein und rechtschaffen geführet, Jedermann verkündigt, und den Widerspenstigen ihr gottloser Frevel gewehrt werde. Art. 16. wird der Dienst des Worts und die Obrigkeit als von Gott dazu bestimmt bezeichnet, die Seinen von ihnen selbst und allem Argen zu ihm durch unsern Herrn Jesum Christum zu ziehen a). In der Kirchenordnung selbst kommen schon sehr strenge Bestimmungen gegen jede von der augsburger Confession und den Synodalartikeln abweichenden Lehrsätze vor, und die sogenannten „Kirchspielpfleger" sind verpflichtet, Irrlehrer dem Rathe zu verzeigen. Eine Prüfungscommission, die aus fünf weltlichen Beisitzern mit Zuziehung von nur zwei Predigern besteht, hat die Aufgabe, die angezeigten Irrlehren einer Prüfung zu unterwerfen, dem Rathe jedoch ist der letzte Entscheid über das, was gelehrt und nicht gelehrt werden darf, vorbehalten, und „one eins Ersamen Raths zulassung soll niemand überahl der lere Christi, so allhie dafür erkennet und zu treiben geordnet ist, etwas entgegen zu leren gestattet werden." Wer lehren will, muß beim Rathe „um Zulassung seiner Lehre ansuchen und eines Rathes Bescheid darüber erwarten" b). Die Gewalt, welche in dieser Kirchenordnung der weltlichen Obrigkeit über Lehre und Gewissen eingeräumt wird, geht so weit, daß die Kirchspielpfleger im Namen des Rathes angewiesen werden, über Kirchenbesuch und Theilnahme am Abendmahle von Seiten der Gemeindeglieder genau zu wachen, und von denen, die sich von der Gemeinde Christi sondern sollten, mit aller Sanftmuth Ursache zu fordern, „warum sie sich also von der Gemeinschaft der Kirche abhalten, und ab der Lehre und den Sacramenten scheuen, die doch die Obrigkeit und ganze gemeine Stadt für christlich erkenne und halte" c). Mit weniger Sanftmuth verfuhr man gegen

a) Bei Richter a. a. O., S. 231.
b) Ebendas., S. 232.
c) Ebendas., S. 237.

Die Trepanation, die Eröffnung der Schädelhöhle durch Abtragung eines Knochenstückes, ist eine sehr alte Operation, welche schon in den ältesten Zeiten der Chirurgie ausgeführt wurde. Sie ist in Europa, Asien und Afrika gefunden worden, und es ist nicht zu bezweifeln, dass sie in Amerika ebenfalls vorkommt. Sie ist also eine Operation, welche sich ganz von selbst darbietet, und welche sich Jeder, der sich mit Chirurgie beschäftigt, ausdenken kann. Sie ist eine Operation, welche sich ganz von selbst darbietet, und welche sich Jeder, der sich mit Chirurgie beschäftigt, ausdenken kann. Sie ist eine Operation, welche sich ganz von selbst darbietet, und welche sich Jeder, der sich mit Chirurgie beschäftigt, ausdenken kann.

meisten ist aber zu bedauern, daß der Staat, juristischer Formenherrschaft schon damals unterworfen, die Kirchenleitung in äußerlicher, polizeilicher Weise betrieb und vor Allem nur darauf bedacht war, in hierarchischem Geiste und mit gewaltthätigen Mitteln jede freiere Bewegung in Lehre und Leben zu vereiteln und zu bestrafen. So betrachtet es die eßlinger Kirchenordnung (1534) als erste Pflicht der Obrigkeit in dem Sinne, „Väter der Unterthanen der Seelen Heil halber" zu seyn, daß alle falsche Lehr so viel möglich ausgereutet, alle Gotteslästerung abgeschafft und Jedermann zur Erkenntniß der Wahrheit gefördert werde, an welchen Satz dann sofort die Drohung geknüpft wird: wenn wider Vermuthen Personen gefunden würden, welche der Prediger sich äußern, d. h. den obrigkeitlich anerkannten Gottesdienst nicht besuchen wollten, so sollen diese von den Zuchtherrn beschickt und mit Ernst ermahnt werden, um nicht als Ungehorsame bestraft werden zu müssen. Gegen Personen, welche von den öffentlichen Predigten abhielten, „werden wir uns," heißt es weiter, „dermaßen mit der That erzeigen, daß männiglich unsern Ernst gegen dem heil. Evangelio spüren soll." Leuten, die sich an abgeschafften Feiertagen noch „feiertäglich" sehen lassen würden, als wollten sie einem Rath trotzen, wird erklärt, man werde die angenommene Ordnung dergestalt wider sie zu erhalten wissen, „daß es ihnen zu schwer werden solle" a). Wer erkennt hierin nicht die deutlich gezeichneten Grundzüge des später so verhaßt gewordenen orthodoxen Polizeikirchenwesens? Auf ähnlichen Grundlagen ruht aber auch die sogenannte kleine, von Schnepf verfaßte und von Brenz begutachtete, württemberger Kirchenordnung, die im Namen des Herzogs erlassen, von „unsern Predigern, Pfarrern und Diakonen" spricht, und in welcher sich von Seiten der Staatsgewalt bereits nicht geringe Lust äußert, „nit allein

a) Bei Richter a. a. O. S. 247 f.

der Ceremonien, ſondern vil mer der leer und predig ein form fürzuſchreiben und den einfältigen Pfarrern anleitung hierin zu geben," was aber doch in Betracht, daß die göttliche Schrift ſo klar und lauter an den Tag gekommen, unterbleibt. Wie ſehr man immer mehr die Sache des Evangeliums als einen Zweig der fürſtlichen Regierungsthätigkeit anſah, geht ſchon aus der Thatſache hervor, daß von dem Regierungswechſel des Fürſten gewöhnlich der Religionswechſel der Unterthanen abhing. So hatte der von dem Landgrafen von Heſſen in Württemberg 1534 wieder eingeſetzte Herzog Ulrich die Reformation dort eingeführt; ſo war in Meißen und Thüringen nach erfolgtem Abſterben des Herzogs Georg von Sachſen die Reformation durch den Herzog Heinrich unter Mitwirkung des Kurfürſten von Sachſen ins Leben gerufen worden, und die Aufſchrift des Ausſchreibens, welches der Herzog ſeinen Reformmaßregeln vorangehen ließ, zeigt deutlich, daß die Fürſten ſich bereits daran gewöhnt hatten, in Sachen des Evangeliums Cabinetsbefehle ergehen zu laſſen [a]). Aehnlich reformirte Joachim II. in Kurbrandenburg, jedoch mit dem Unterſchiede, daß der Biſchof Matthias von Jagow ſich den kurfürſtlichen Reformbeſtrebungen anſchloß, ſo daß die im Jahre 1540 erſchienene brandenburgiſche Kirchenordnung zwar aus fürſtlicher Machtvollkommenheit, aber unter biſchöflicher „Bewilligung," erlaſſen worden war [b]). Wir haben hier alſo das Umgekehrte vom placetum regium. Anſtatt daß, wie es ſich nach dem alt-kirchlichen Gebrauche und Rechte gehört hätte, die Verfügung vom Biſchofe ausgegangen, von der Staatsgewalt aber etwa noch gutgeheißen worden wäre, ſo geht ſie von der Staatsgewalt aus und wird vom Biſchofe gutgeheißen. Ein jedenfalls ganz un-

a) Sie lautet: „Des Durchlauchtigen Hochgebornen Fürſten und Herrnn, Herrnn Hainrichen Hertzogen zu Sachſſen ꝛc. Bevelch des Euangelion belangendt.

b) Bei Richter a. a. O. S. 334.

Jean Belin, né à Reims, vers 1500, mort à Paris, vers 1560, fut un des plus célèbres imprimeurs-libraires de son temps. Il était établi à Paris, rue Saint-Jacques, à l'enseigne de la Fleur de lys d'or, et il a publié un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels on remarque les Œuvres de Rabelais, 1552, 5 vol. in-8°, et les Œuvres de Clément Marot, 1551, 2 vol. in-16. Il a aussi publié, en 1549, un Recueil de poésies françoises, des plus excellents poètes de ce temps, 3 vol. in-16, qui contient des pièces de Ronsard, de Du Bellay, de Jodelle, de Pontus de Tyard, de Baïf, de Dorat, de Belleau, de Remy Belleau, de Jean de la Péruse, de Jean Antoine de Baïf, de Scève, de Maurice Scève, de Peletier du Mans, de Tahureau, de Magny, de Vauquelin de la Fresnaye, de Desportes, de Bertaut, de Du Perron, de Jean Passerat, de Pierre de Nancel, de Nicolas Rapin, de Jean de la Taille, de Jean Edouard du Monin, de Claude Binet, de Claude de Pontoux, de Jean Vauquelin de la Fresnaye, de Jean Bastier de la Péruse, de Jean Doublet, de Jean Daurat, de Jean Antoine de Baïf

Fällen, wo die Ausdehnung der Geschwulst eine sehr bedeutende ist, wo sie sich bis in die Nähe des Kehlkopfes erstreckt, wo sie mit der Wirbelsäule verwachsen ist, wo sie sich in die Tiefe des Mediastinum hinein erstreckt, wo sie mit den Gefässen des Halses verwachsen ist, wo sie sich in die Tiefe der Achselhöhle hinein erstreckt, wo sie mit den Gefässen der Achselhöhle verwachsen ist, wo sie sich in die Tiefe der Leistengegend hinein erstreckt, wo sie mit den Gefässen der Leistengegend verwachsen ist, wo sie sich in die Tiefe des Beckens hinein erstreckt, wo sie mit den Gefässen des Beckens verwachsen ist, wo sie sich in die Tiefe der Kniekehle hinein erstreckt, wo sie mit den Gefässen der Kniekehle verwachsen ist, wo sie sich in die Tiefe der Ellenbeuge hinein erstreckt, wo sie mit den Gefässen der Ellenbeuge

werden" [a]). Aber wie sehr ist dieser Grundsatz hier eingeschränkt und gemildert!

Während in dieser Weise die Staatsgewalt in den protestantischen Theilen Deutschlands allmählich auch die Kirchengewalt in sich vereinigte und sich die letzte Entscheidung über kirchliche Lehre und kirchliches Leben vorbehielt, sehen wir die vornehmsten Begründer der deutschen Reformation, Luther und Melanchthon, mit fortwährendem inneren Sträuben und selbst offenem Widerspruche einer Theorie nachgeben, welche ihren Grundanschauungen von evangelischer Freiheit und geistlichem Leben ganz zuwider war. Zwar finden sich bei Luther bald nach dem augsburger Reichsabschiede bedeutende Klagen über die traurigen Folgen der Glaubensfreiheit, über Unkirchlichkeit des Volkes und Gleichgültigkeit eines großen Theiles desselben gegen das Sacrament des Abendmahles. Kam es doch so weit, daß man hier und da im Ernste an die Wiederaufrichtung der Seelenmessen dachte, nur um das Volk wieder anzulocken, was Luther in einem Schreiben an den Markgrafen Georg von Brandenburg vom 14. Sept. 1531 dringend widerräth; „der Haufe sey nun in die fleischliche Freiheit gerathen, daß man sie eine Weile müsse lassen ihre Lust büßen." Aber wenn auch Luther, von dem Gedanken geängstigt, daß, während man unter dem Papste „den Zwang und Mangel des Worts nicht habe leiden können, man nun die Freiheit und den überflüssigen Schatz des Evangelii nicht leiden könne," der Idee des Staatskirchenthums so weit nachgab, daß er dafür hielt, „es wäre fein, wenn der Fürst aus weltlicher Obrigkeit Pfarrherren und Pfarrkindern geböte, bei Strafe den Katechismus zu treiben und zu lernen, auf daß, wenn sie Christen seyn und heißen wollen, sie auch gezwungen würden zu lernen und zu wissen, was ein Christ wissen solle, Gott gebe, er glaube daran oder nicht [b])":

---

a) Bei Richter a. a. O. S. 291.

b) Luther's Briefe, bei de Wette, a. a. O. Bd. IV. S. 308.

Ausgehen von Schleimhautdefekten, wie sie bei Verletzungen, Operationen, Geschwüren vorkommen, ferner von Wunden, die mit Schleimhäuten in Berührung kommen, wie Lippen-, Zungen-, Mundboden-, Gaumen-, Rachen-, Kehlkopf-, Speiseröhren-, Mastdarmwunden, Wunden der Vagina, Vulva, Urethra, Blase, Ureteren, Nierenbecken, Nieren, Gallenblase, Gallengängen, Darm, Uterus, Tuben, Ovarien, Peritoneum, Pleura, Lungen, Bronchien, Nasenhöhle, Nebenhöhlen, Ohr, Auge, Thränenwege, Conjunctiva, Cornea, Sclera, Iris, Linse, Glaskörper, Retina, Chorioidea, Nervus opticus, Orbita, Gehirn, Rückenmark, Meningen, Nervenstämmen, Gelenken, Sehnenscheiden, Schleimbeuteln, Knochen, Knochenmark, Periost, Muskeln, Sehnen, Fascien, Bindegewebe, Haut, Drüsen, Gefässen, Herz, Lymphgefässen, Lymphdrüsen, Milz, Pankreas, Nebennieren, Hypophysis, Schilddrüse, Thymus, Hoden, Nebenhoden, Samenleiter, Samenbläschen, Prostata, Penis, Scrotum, Mamma, Nabel, Urachus, Fruchtsack, Placenta, Nabelschnur, Fruchtwasser, Fötus, Amnion, Chorion, Decidua, Vorhaut, Eichel, Harnröhre, Cowper'schen Drüsen, Cervix, Vagina, Vulva, Labien, Clitoris, Hymen, Perineum, Anus, Rectum

Gewissen lassen befohlen seyn, wie St. Petrus lehre: wir sollen nicht alienorum curatores vel inspectores seyn. Diese zwei Aemter seyen im Anfange von Christo selbst geordnet worden, und auch die Erfahrung, zumal das Exempel des Papstthums lehre wohl, daß, wo der Rath oder die Stadt in der Kirche regieren wolle, da könne auch kein Friede seyn a).

Was Melanchthon's Verhalten gegen die sich ausbildenden neuen staatskirchlichen Grundsätze betrifft, so muß zugegeben werden, daß er, und zwar je mehr ihm die Hoffnung auf die Neubegründung einer evangelischen Bischofsgewalt entsank, desto entschiedener, denselben sich anschloß, jedoch nicht, weil er sie für die richtigen, sondern weil er sie für unentbehrlich hielt. Es war eine ähnliche Angst wie bei Luther über den gänzlichen Zerfall des kirchlichen Lebens und die immer ärger einreißende Zuchtlosigkeit und Ungebundenheit, die ihn zu dem Urtheile veranlaßte, „er ließe es sich gefallen, daß die Obrigkeit ernstlich darauf hielte, daß das Volk sonderlich an Feiertagen zur Kirche getrieben würde" b). Mit solchen Zugeständnissen wollte er aber der Staatsgewalt keine innere oder moralische Einwirkung auf Gewissen und Glauben der Unterthanen einräumen, sondern nur das Aeußere der Kirchenleitung unter staatlichen Schutz und Aufsicht gestellt haben. Damit war denn freilich die Ueberzeugung verbunden, daß gottwohlgefällige Fürsten für die Ausbreitung der evangelischen Lehre Sorge zu tragen hätten, weßhalb in einem Schreiben an Herzog Georg von Anhalt von „sehr schweren Strafen" die Rede ist, welche Gott über solche Fürsten verhängen werde, die dem Evangelium Widerstand zu leisten sich herausnähmen c). Den

a) Luther's Briefe a. a. O. Bd. V. S. 8.

b) Corp. Ref. T. II. p. 540. (In einem Schreiben an den Markgrafen Georg zu Brandenburg.)

c) Ebendaselbst, S. 640. Es heißt hier unter Anderm: Deus praecipue requirit haec duo a principibus, ut ornent evangelium, et tueantur ecclesiam.

Standpunct jedoch, den ein evangeliſcher Fürſt innerhalb der evangeliſchen Kirche und im Verhältniſſe zu der eigentlichen Kirchengewalt einzunehmen habe, gibt Melanchthon in einem Schreiben an Butzer vom 15. März 1534 als denjenigen der tutela pacis publicae an, wornach die Staatsgewalt nicht zulaſſen dürfe, daß Verbreitung von Lehren geduldet werde, welche die bürgerliche Geſellſchaft mit Auflöſung bedrohen. Dem Staate iſt alſo nicht die Einführung des Evangeliums, ſondern die Handhabung des Geſetzes anvertraut, und von dieſem Standpuncte aus iſt er verpflichtet, Zucht und Ordnung aufrecht zu erhalten, welche durch gottloſe Lehren geſtört werden a). Dagegen erklärt ſich Melanchthon mit Entſchiedenheit dahin, daß der Glaube ſelbſt (die innere Ueberzeugung) von dem Richterſpruche der Staatsgewalt unabhängig ſey und nur inſofern, als er durch Wort und That in die Erſcheinung hervortrete, ein Gegenſtand des obrigkeitlichen Einſchreitens werden könne. Ein allerdings ſehr enger und von den urſprünglichen reformatoriſchen Grundſätzen durchaus abweichender Begriff von Glaubens- und Gewiſſensfreiheit. Denn wie wäre jemals die Reformation zu Stande gekommen, wenn das Ausſprechen und Einführen der reformatoriſchen Grundſätze gewaltſam verhindert worden wäre? Und immerhin bliebe ja unter dieſen Umſtänden der Staatsgewalt die Befugniß, über die Zuläſſigkeit oder Nichtzuläſſigkeit einer Lehre den endgültigen Entſcheid zu faſſen, und was ihr nicht genehm wäre, mit Feuer und Schwert zu unterdrücken. Daß Melanchthon dieſen ſo wohlbegründeten Einwurf damit niederzuſchlagen ſucht, daß er auf die

a) Ebendaſelbſt, S. 711: Pronuntio itaque blasphemas doctrinas a magistratu prohibendas, arcendas et puniendas esse. Ratio est, quia magistratui commissa est tutela totius legis, quod attinet ad externam disciplinam et externa facta. Quare delicta externa contra primam tabulam prohibere et punire debet.

„leges ecclesiasticae in scripturis et alibi" verweiſt, und die Unterſuchungen über Reinheit der Lehre nicht einſeitig dem Staate, ſondern auch noch den „Doctoren" übertragen wiſſen will [a]), zeigt uns, wie weit einer der erſten reformatoriſchen Geiſter von dem Grundprincipe des „allgemeinen Prieſterthums", das im Anfange mit ſo großer Entſchiedenheit geltend gemacht worden war, im Jahre 1534 bereits abgekommen war, wie wenig Hoffnung zum mindeſten er hatte, daß die Anwendung deſſelben unter den damaligen Umſtänden noch möglich ſey.

Je mehr nämlich Melanchthon auf die Herſtellung einer das Kirchenregiment leitenden evangeliſchen Biſchofsgewalt zu verzichten ſich genöthigt ſah [b]), als deſto dringender ſtellte ſich ihm die Nothwendigkeit vor Augen, die Staatsgewalt mit derjenigen Auctorität auszurüſten, welche ihm zur Erhaltung und Sicherſtellung der kirchlichen Intereſſen unentbehrlich ſchien. Die Theorie, „daß Predigtamt und weltliche Obrigkeit ja nicht vermenget werden dürfen, ſondern als unterſchiedliche Aemter geführt werden müſſen", wird zwar immer noch obenan geſtellt [c]), allein mit dieſem urſprünglichen Reformationsgrundſatze wird bereits nachträglich der nachreformatoriſche, mit dem erſten unverträgliche in Verbindung gebracht, daß das „fürnehmſte Amt" der Fürſten darin beſtehe, Gottes Ehre zu fördern, Gotteslåſterung und Abgötterei zu wehren [d]). In einem Gutachten der wittenberger Theologen Luther,

a) Corp. Ref., T. II. p. 712: Non est enim solius caesaris cognitio, sicut in urbibus haec cognitio non est tantum magistratus prophani, sed est doctorum.

b) Noch im Jahre 1534 ſchreibt er an Langäus (Corp. Ref. T. II. pag. 740.): Non hoc agitur, ut politia ecclesiastica aut potestas pontificum aboleatur, non hoc agitur, ut veteres ordinationes sine discrimine mutentur. Praecipui ex nostris maxime cupiunt usitatam ecclesiae formam conservare, quantum possibile est.

c) Ebendaſelbſt, Bd. III, S. 30. (1536.)

d) Ebendaſ., Bd. III, S. 199.

Bugenhagen, Cruciger, Jonas und Melanchthon vom Jahr 1536 ist der Territorialgrundsatz, daß jede Staatsgewalt auf ihrem Gebiete oder da, wo ihr ein Patronatsrecht zustehe, die Pflicht habe, falsche Lehre und gottlose Culte zu verhindern, des Weiteren auseinandergelegt, und als über jeden Zweifel erhabene Behauptung wird aufgestellt, daß der Staat für Einsetzung rechtgläubiger Lehrer und Anordnung der zweckmäßigen kirchlichen Einrichtungen zu sorgen habe a). Mit innerer Nothwendigkeit mußte hieraus die neue Theorie von dem Staate, als der höchsten Einheit der religiösen und weltlichen Interessen, sich ergeben; und es ist nichts Anderes, als ein damals noch unbewußter und darum auch noch ungelöster Widerspruch, wie deren der Protestantismus so viele in sich trägt, daß einerseits die strenge Geschiedenheit von Staat und Kirche behauptet, andererseits der Staat als Träger der höchsten religiösen Idee anerkannt wird. So wird in einem andern Gutachten vom Jahre 1537 „de iure reformandi" die Reformationspflicht des Staates — eine rein religiöse Pflicht — aus dem Wesen und Begriff des Staates selbst hergeleitet, der in diesem Gutachten als ein durchaus im tiefsten Grunde religiöser gefaßt wird. Es wird nämlich als zu dem Wesen des Staates gehörig betrachtet, daß er, d. h. seine Repräsentanten, glaube an das Evangelium. Wer aber glaubt, der muß seinen Glauben auch bekennen; bekennen ist aber

a) T. III. pag. 224: Prior pars non est dubia, videlicet quod magistratus in ecclesiis pertinentibus ad suum dominium aut ius patronatus debeat prohibere impios cultus et restituere pios. — Et magistratus custos esse debet non solum secundae tabulae, sed etiam primae, quod ad externam disciplinam pertinet. — Quare non dubium est, quin debeat magistratus prohibere falsam doctrinam et impios cultus. — Haec autem certa sunt, magistratus debere pios doctores suis populis praeficere, recte ordinare ecclesias, quae proprie ad suum dominium et ius patronatus pertinent.

so viel als seinen Glauben mittheilen; folglich muß die Staatsgewalt ihren Glauben ihren Unterthanen mittheilen, d. h. sie reformiren a). Damit steht es nun freilich wieder im Widerspruche, wenn gleich darauf dem Staate das Amt des Geistes abgesprochen und nur die Pflicht, die äußere Ordnung aufrecht zu erhalten, zugesprochen wird b). Aber daß der Staat innerhalb der kirchlichen Sphäre nichts Anderes zu thun habe, als gute Polizei zu halten, damit kann es zu dieser Zeit nicht mehr recht ernst gemeint seyn. Darum wird ein neuer Grund für die Reformationspflicht der Fürsten und Obrigkeiten aus dem Umstande hergenommen, daß dieselben die „hervorragendsten Glieder der Kirche" seyen. Allein auch das wäre mehr ein zufälliger Umstand, weßhalb es Melanchthon nicht verschmäht, den Spuren des Naturrechts nachzugehen und als den letzten Zweck des Staates vom naturrechtlichen Standpuncte aus Herstellung der wahren Gotteserkenntniß in der menschlichen Gesellschaft auszusprechen c). Um dieses Zweckes, d. h. eigentlich um der Kirche, des Gottesreiches willen ist die

---

a) Est ergo haec prima ratio sumta a necessitate confessionis, de qua nihil dubium est, mandatum communicandae doctrinae simpliciter necessarium esse et partem esse confessionis. — Nec confitetur potestas, si non communicet doctrinam; imo plerumque fit, ut non communicans reipsa sit coniunctus hostibus (Tom. III. pag. 241.).

b) Etsi enim magistratus non mutat corda, nec habet ministerium spiritus, tamen habet suum officium externae disciplinae conservandae etiam in iis, quae ad primam tabulam pertinent (Tom. III. pag. 242.).

c) Tom. III. pag. 246: Errant magistratus, qui divellunt gubernationem a fine et se tantum pacis ac ventris custodes esse existimant. — At si tantum venter curandus esset, quid differrent principes ab armentariis? Nam longe aliter sentiendum est. Politias divinitus admirabili sapientia et bonitate constitutas esse non tantum ad quaerenda et fruenda ventris bona, sed multo magis, ut Deus in societate innotescat, ut aeterna bona quaerantur.

Staatsgewalt da. Wenn ſich nach allen dieſen Auseinanderſetzungen Melanchthon aufs Neue dagegen verwahrt, daß er die beiden Aemter vermiſchen wolle, indem ja der Staat das Evangelium nur zu ſchützen, der geiſtliche Stand aber daſſelbe zu predigen habe a), ſo gibt er ſich hier in eine Unklarheit befangen, von der wir bis auf die neueſte Zeit noch keineswegs losgekommen ſind, und die eine Haupturſache der widerwärtigſten Verwickelungen zwiſchen Staat und Kirche geworden iſt.

Er verwechſelt nämlich die Begriffe Staat und Kirche mit den Begriffen der Staatsämter und Kirchenämter und meint, weil er die Geſchiedenheit dieſer beiden anerkenne, ſo erkenne er auch die Geſchiedenheit der erſteren an. Allein gerade darin war ja die Reformation ſo kühn und ſcharf über das Gebäude der römiſchen Hierarchie hinausgeſchritten, daß ſie die Kirche nicht mehr an das Amt band, ſondern die wahre Weihe zu einem Kirchengliede im Geiſte und in der Kraft ſuchte. So wie die Proteſtanten ſich verleiten ließen, aufs Neue zwiſchen einem geiſtlichen und einem weltlichen Stande in dem Sinne zu unterſcheiden, daß der erſtere den Inbegriff der Kirche, der letztere den Inbegriff des Staates darſtellte, hatten ſie ſich den aufgegebenen hierarchiſchen Anſchauungen des römiſchen Katholicismus wieder zugewendet, und ihre urſprünglichen Ueberzeugungen von dem Weſen der Kirche und dem Verhältniſſe derſelben zum Staate waren damit in Verwirrung gebracht. Nirgends tritt dieſer Umſchwung in dem urſprünglichen reformatoriſchen Grundſatze von der Kirche deutlicher als in einer Unterſuchung Melanchthon's über die Frage, ob Bonifacius VIII. mit Recht

---

a) Tom. III. pag. 250: Non igitur miscemus officia, sed habet magistratus suam functionem, pertinentem ad externam disciplinam; habet aliam functionem evangelii, minister, ut proponat evangelii doctrinam, qua spiritus sanctus est efficax.

die Gewalt beider Schwerter beanſprucht habe, hervor, bei welcher Veranlaſſung Melanchthon ſich entſchieden gegen das demokratiſche und eben ſo entſchieden für das ariſtokratiſche Princip der Kirchenleitung ausſpricht, wornach eine gemeinſame Kirchenregierung der Biſchöfe und der Fürſten ihm als das Zweckmäßigſte erſcheint. Die Unterſuchung über die Lehre gehöre der Kirche, d. h. den Pfarrern und Fürſten, zu a). Inconſequent iſt es daher, wenn anderwärts die Geiſtlichen der Obrigkeit als die Kirche dem Staate entgegengeſetzt werden, und wenn, das Recht der Excommunication, die übrigens immer weniger und immer ſchlechter angewandt wurde, der Kirche vorbehalten, bei Melanchthon einmal ſo viel heißt, als es den Pfarrern übertragen b). Durch die Ueberlaſſung der Execution an die Staatsgewalt iſt aber auch für dieſen Fall das Anſehen des geiſtlichen Spruches wieder völlig von dem guten Willen der weltlichen Beamtung abhängig gemacht, und der moraliſche Eindruck der kirchlichen Strafe durch die nachträgliche polizeiliche Einwirkung gelähmt c). Und es war wohl, wenn auch nicht bewußte,

---

a) Nec debet esse δημοκρατία, qua promiscue concedatur omnibus licentia vociferandi et movendi dogmata, sed ἀριστοκρατία sit, in qua ordine hi, qui praesunt, episcopi et reges, communicent consilia et eligant homines ad iudicandum idoneos. Ex his satis intelligi potest, cognitionem de doctrina pertinere ad ecclesiam, i. e. ad presbyteros et principes (T. III. p. 469.).

b) Rectum est et hanc iurisdictionem (excommunicandi) reddere piis pastoribus et curare, ut legitime exerceatur etc. (T. III. p. 285.)

c) T. III. p. 472: Et quanquam distinximus potestates, tamen animadverti potest, quod potestas civilis servire debet ecclesiae propter disciplinam, sicut quilibet paterfamilias minister et executor est ecclesiae in sua familia. Omnes enim debemus obedire ministerio verbi: sic magistratus in republica minister et executor est ecclesiae.

doch gewiß unbewußte Täuſchung, wenn der Kurfürſt von Mark-Brandenburg noch im Jahre 1539 an den König Sigismund von Polen ſchrieb, er halte zumal in gegenwärtiger Zeit die Aufſicht über die Kirche für ſeine Pflicht, aber er gedenke, dabei die biſchöfliche Gewalt nicht im Geringſten zu beeinträchtigen a). Der Schritt war gethan; die unbedingte Herrſchaft der geiſtlichen Gewalt in der Kirche war vernichtet; eine andere aus dem Weſen und Begriffe der evangeliſchen Kirche hervorgegangene Kirchengewalt war nicht vorhanden, und ſo übernahm durch ein ſtillſchweigendes Einverſtändniß der Staat die eigentliche Kirchenleitung, die er inſoweit mit der Geiſtlichkeit theilte, als ihm dieß durch die nöthige Rückſicht auf einen ſo wichtigen Stand und durch das Intereſſe der Kirche ſelbſt geboten ſchien.

Die Reformatoren hatten ſich, aber erfolglos, beſtrebt, die Selbſtändigkeit der Kirche zu retten und ſie dem Staate als eine beſondere Gewiſſens- und Geiſtesmacht neben-, nicht etwa entgegenzuordnen. Sie hatten die ſittliche Würde, die geiſtige Unabhängigkeit des Staates von dem geiſtlichen Einfluſſe anerkannt, aber auch zugleich erkannt, daß der Staat die Wurzel und Quelle des ſittlichen Lebens nicht in ſich ſelbſt trage, ſondern von der Kirche, als der Trägerin der ewigen geoffenbarten Wahrheit, die Fülle der Wahrheit erſt empfangen müſſe, während ſie zugeben mußten, daß die äußere Geſtaltung des ſittlichen Lebens dem evangeliſch gewordenen mächtigen Staate eher zukomme, als der machtloſen evangeliſchen Kirche. Sich wechſelſeitig ergänzend und wechſelſeitig fördernd, aber ihrem Weſen nach unabhängig von einander, hätten nach dem Grundgedanken der Reformation Staat und Kirche neben einander beſtehen ſollen, in freundlichem und friedlichem Zuſammenwirken ihrer

---

a) T. III. p. 790.

Gaben und Kräfte. Die innere Leitung der Gewissen und Gemüther wäre der Kirche, die äußere Leitung des sittlichen Handelns und Lebens dem Staate zugefallen, jedoch so, daß auch ein mittleres Gebiet nicht ausgeschlossen gewesen wäre, auf dem beide sich begegnet und erforderlichenfalls auseinandergesetzt hätten, beide mit selbständigen Organen ausgerüstet, um ihren Bestrebungen den nöthigen Nachdruck zu sichern. Anfänglich schien die Reformation diesen Weg gehen zu wollen; aber in ihrer Entwickelung gehemmt, von dem katholischen Fürstenbunde bedroht, durch eine die junge Gewissensfreiheit leichtfertig mißbrauchende Sectenbildung geängstigt, ohne anerkannte geistliche Macht, über die Rechtmäßigkeit ihrer Schritte theilweise noch schwankend, ward sie — wider ihr Princip und wider ihren Willen — der Fürsten- und Magistratengewalt in die Arme getrieben, vor der Hand gerettet, aber auch in ihrer freien Bewegung und Entfaltung von nun an gehemmt. Bis zum Jahre 1540 schlägt sie diese Bahn gleichsam unbewußt, mit innerem Sträuben und Widerwillen, ein, und es stimmt wehmüthig, die steten Versicherungen über Selbständigkeit der beiden Gewalten noch zu einer Zeit zu vernehmen, in der von selbständiger Kirchenregierung schon gar keine Rede mehr seyn konnte. Nach dem Jahre 1540 tritt, vermöge der Einführung der Consistorialverfassung, ein klarer und geordneter Zustand ein, zugleich aber auch damit eine Periode des erfolgreichen Bestrebens, die Kirche mit dem freiwilligen Aufgeben ihrer Selbständigkeit dem Staate entschieden unterzuordnen, — eine Periode, der wir in einem späteren Artikel noch nähere Aufmerksamkeit zu schenken gedenken, um dann, unsern durchlaufenen Weg zusammenfassend, noch die wichtigsten Schlußresultate zu ziehen, deren praktischer Werth durch das Theoretisiren unserer Zeit auf dem kirchlichen Gebiete kaum gemindert werden dürfte.

Anzeige-Blatt.

Bei **Friedrich & Andreas Perthes** in Gotha erscheint:

Zeitschrift für die historische Theologie.

Herausgegeben von Dr. Chr. W. **Niedner.**

Jahrgang 1850. 4 Hefte. 4 Thlr.

Mit dem Jahre 1850 geht diese Zeitschrift aus dem Verlag des Herrn F. A. Brockhaus in Leipzig in den unsrigen über; das 1. Heft erscheint gleichzeitig mit dem 1. der Theologischen Studien u. Kritiken. — Allen Lesern dieser Zeitschrift sei auch die neu übernommene freundlich empfohlen.

Alle Mitglieder der „historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig" bitten wir um recht schleunige Bestellung auf den neuen Jahrgang dieser Zeitschrift.

In meinem Verlage ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Amtliche Gutachten, die Verfassung der evangelischen Kirche in Preußen betreffend. Im Auftrage zum Druck befördert durch Dr. Ludwig **Richter,** ord. Professor der Rechte zu Berlin. **Zweiter unveränderter Abdruck.** gr. 8. brosch. 1½ Thlr.

Leipzig, den 12. September 1849.

Bernhard Tauchnitz jun.

Soeben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Der Protestantismus

nach seiner geschichtlichen Entstehung, Begründung und Fortbildung.

Von

F. A. Holzhausen.

Zweiter Band:

Die geschichtliche Begründung des Protestantismus.

Gr. 8. Geh. 4 Thlr. 15 Ngr.

Der erste Band dieses Werkes erschien 1846 und kostet 2 Thlr.; der dritte Band bildet den Schluß und wird im nächsten Jahre herauskommen.

Leipzig, im September 1849.

F. A. Brockhaus.

Neuester Verlag von **Vandenhöck & Ruprecht** in **Göttingen.**

Herrmann, Prof. Dr. E., über die Stellung der Religionsgemeinschaften im Staate, besonders nach dem Hannoverschen Verfassungsrecht und den Grundrechten. 6 Bog. gr. 8. geh. 10 ggl.

Liebner, Prof. Dr. Th. A., die christliche Dogmatik aus dem christologischen Principe dargestellt. 1. Bd.: Die Christologie oder christologische Einheit des dogmatischen Systems. 1. Abth. 27 B. gr. 8. geh. 2¼ Thlr.
(Das ganze Werk erscheint in 3 Abtheilungen.)

Meyer, Consist.-Rath, Dr. H. A. W., kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther. 2. verm. u. verbesserte Aufl. 24 Bogen gr. 8. geh. 1¼ Thlr. (Der Commentare 5. Abtheilung.)

Gotha, Druck der Engelhard-Reyherschen Hofbuchdruckerei. 1849.

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

Jahrgang 1850 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1850.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

Die Erfindungen im Maschinenwesen und Bergbau.

Von Herrn Dr. Wilhelm Hasenclever.

A. Bergbau.

Die Fortschritte im Bergbaubetriebe sind in den letzten Jahrzehnten so bedeutende gewesen, daß es schwer fällt, sie alle zu übersehen und zu beschreiben. Wir müssen uns daher auf die Hervorhebung der wichtigsten beschränken. Dieselben sind theils durch die Fortschritte der Technik, theils durch die Bedürfnisse des Bergbaues selbst hervorgerufen worden. Es ist bekannt, daß der Bergbau in seinem Betriebe mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, welche theils durch die Natur der Lagerstätten, theils durch die Gefahren, welche mit dem Betriebe unter der Erdoberfläche verbunden sind, hervorgerufen werden. Die Lagerstätten sind in ihrer Mächtigkeit, ihrer Lage und ihrer Beschaffenheit so verschieden, daß es schwer fällt, für alle Verhältnisse passende Betriebsmethoden zu finden. Die Gefahren, welche mit dem Betriebe unter der Erdoberfläche verbunden sind, sind theils durch die Natur der Lagerstätten, theils durch die Art und Weise des Betriebes hervorgerufen. Es ist bekannt, daß der Bergbau in seinem Betriebe mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, welche theils durch die Natur der Lagerstätten, theils durch die Gefahren, welche mit dem Betriebe unter der Erdoberfläche verbunden sind, hervorgerufen werden.

Wenn Erben über die Art und Weise eines Nachlasses sich nicht einigen können, so soll derselbe öffentlich versteigert werden, wenn nicht alle Erben einstimmig eine andere Art der Theilung beschließen. Ist ein Erbe abwesend, so soll ihm ein Curator bestellt werden, welcher seine Interessen wahrnimmt.

Wenn ein Erbe sich weigert, die ihm zukommende Erbschaft anzutreten, so soll ihm ein Curator bestellt werden, welcher die Erbschaft annimmt und dann dem Erben zur Verfügung stellt. Wenn ein Erbe sich weigert, die ihm zukommende Erbschaft anzutreten, so soll ihm ein Curator bestellt werden, welcher die Erbschaft annimmt und dann dem Erben zur Verfügung stellt. Wenn ein Erbe sich weigert, die ihm zukommende Erbschaft anzutreten, so soll ihm ein Curator bestellt werden, welcher die Erbschaft annimmt und dann dem Erben zur Verfügung stellt.

Sacrifice, by Mary Hall, pp. 1-2, 1883.

Mr. Hall was a man of wealth and position in the city. When only two years of married life had passed, he was stricken with paralysis, and for seven years was a helpless invalid. His wife, who was a beautiful woman, devoted herself entirely to him, and to the care of their only child, a little girl. Mr. Hall died in 1881, and his widow, who was left in straitened circumstances, published this account of her married life, in the hope that it might help other women who were in like circumstances.

The book is full of touching incidents, showing the devotion of Mrs. Hall to her husband, and the tender love which existed between them. Mr. Hall was a man of strong will, and of a very jealous disposition. He was also a man of very violent temper, and when under the influence of liquor, which he frequently was, he was very abusive to his wife. He would not allow her to have any female friends, and would not allow her to go out of the house except when he was with her. He would not allow her to have any servants, and would not allow her to have any help in the house. He would not allow her to have any money, and would not allow her to have any clothes except those which he bought for her. He would not allow her to have any books, and would not allow her to have any newspapers. He would not allow her to have any pictures, and would not allow her to have any ornaments. He would not allow her to have any flowers, and would not allow her to have any plants. He would not allow her to have any pets, and would not allow her to have any birds. He would not allow her to have any music, and would not allow her to have any piano. He would not allow her to have any sewing machine, and would not allow her to have any needle or thread. He would not allow her to have any knife, and would not allow her to have any scissors. He would not allow her to have any pencil, and would not allow her to have any paper. He would not allow her to have any ink, and would not allow her to have any pen. He would not allow her to have any stamps, and would not allow her to have any envelopes. He would not allow her to have any postage, and would not allow her to have any letters. He would not allow her to have any visitors, and would not allow her to have any callers. He would not allow her to have any company, and would not allow her to have any guests. He would not allow her to have any parties, and would not allow her to have any dances. He would not allow her to have any theatres, and would not allow her to have any concerts. He would not allow her to have any lectures, and would not allow her to have any sermons. He would not allow her to have any church, and would not allow her to have any prayer meetings. He would not allow her to have any Bible, and would not allow her to have any hymn book. He would not allow her to have any prayer book, and would not allow her to have any catechism. He would not allow her to have any religion, and would not allow her to have any faith. He would not allow her to have any hope, and would not allow her to have any charity. He would not allow her to have any love, and would not allow her to have any affection. He would not allow her to have any heart, and would not allow her to have any soul. He would not allow her to have any life, and would not allow her to have any death. He would not allow her to have any thing, and would not allow her to have any nothing.

während sie vielfach mit demselben verwechselt wird; wie verschieden beide seyen, sieht man unter Anderm daran aufs deutlichste, daß das Beglücktseyn, wo es einen hohen Grad erreicht, ein Hinderniß der Glückseligkeit ist. Allerdings aber gehört ein gewisses Maß des Beglücktseyns dazu, daß der Glückselige in der Empfindung seiner Glückseligkeit nicht gestört sey [1]). Was aber Glückseligkeit ist, wird erkannt, wenn man untersucht, was die eigenthümliche Aufgabe, ἔργον, des Menschen sey. Denn wenn wir die Aufgabe des Auges, des Fußes, der Hand und jedes Organs unterscheiden können, so wird sich auch die des Menschen finden lassen [2]). Man findet sie, wenn man darauf achtet, welcherlei Wesen wir die Glückseligkeit nicht zuschreiben; wir nennen das Pferd, den Vogel, den Fisch, alle Geschöpfe, die unterhalb des Menschen stehen, nicht glückselig, ja nicht einmal das Kind [3]), und ohnedieß nicht den Sklaven. Ebenso erkennt man die Aufgabe des Menschen, wenn man abzieht, was er mit andern Lebenden, ζῴοις, gemein hat; das Uebrigbleibende ist sein eigenthümliches ἔργον; es ist ein Thätigseyn des vernünftigen Theiles, ζωὴ πρακτικὴ τοῦ λόγον ἔχοντος.

Denn die Güter, in deren Besitz und Genuß man die Glückseligkeit sucht [4]), sind dreifacher Art: sie sind entweder auswendige Güter, wie der Ehrengenuß, τιμή, oder sie sind Güter der Seele oder des Leibes. Unter denselben sind die Güter der Seele die vornehmsten; das Seelenleben ist das eigentlichste Leben des Menschen. Gleichwie nun jedes Ding [5]), ein Kleid, ein Schiff, ein Haus, der Tugend, d. i. der Vollkommenheit in seiner Art, ἀρετή, fähig ist, so ist es auch die Menschenseele. Die Tugend ist überall, und so auch bei der Seele, die beste Verfassung, Beschaffenheit oder Kraft, διάθεσις, ἕξις, δύναμις. Wenn die Tugend

---

1) 1097b. 1098a. — 2) 1099b. 1100a. 1217a. — 3) 1185a. 1177a. 4) 1098b. 1123b. 1184b. — 5) 1219a.

die beste Beschaffenheit der Seele, das Leben der Seele aber unser wirklichstes Leben ist, so werden wir durch die Tugend gut leben und gut handeln, *εὖ ζῆν, εὖ πράττειν*: und das ist Eines mit dem Glückseligseyn.

Nun fragt sich, wie die Tugend werde. Die Einen glauben, durch die Natur [1]), die Andern, durch Gewöhnung, die Dritten, durch Unterricht. Das Wahre ist, daß alle drei Factoren da seyn müssen. Denn freilich muß die Natur das Erste der Zeit nach dabei thun; zu allererst muß der Mensch leben, und Leib und Seele muß eine gewisse Qualität haben, wenn er tugendhaft werden soll, die Qualität der Seele nämlich, daß er fügsam sey gegen den Gesetzgeber [2]). Auch gibt es wohl gute Eigenschaften, welche entweder ganz aus der Natur erwachsen, wie Scham oder Züchtigkeit, *αἰδώς*, Freundschaft, Ernst, Wahrhaftigkeit, Witz; oder bei andern muß die Natur den Anfang, die Gewöhnung aber den Fortgang machen, wie in der Seele ohne Mitwirkung des Denkens, *ἄνευ λόγου*, ein gewisser Trieb zur Mannhaftigkeit, Gerechtigkeit und vernünftigem Leben, *σωφροσύνη*, vorhanden ist; denn wie von der Wahrheit, so hat Jeder auch vom Guten irgend ein Bruchtheil in sich. Damit der Mensch das Richtige sehe, muß die Naturanlage [3]) zu dieser Erkenntniß vorhanden seyn. Aber so wenig auch das Denken ohne den natürlichen Trieb die ganze Tugend hervorbringen kann, so ist doch die natürliche Tugend an sich ohne Mitwirken des Denkens nur gering [4]).

---

1) 1179 b. 1332 a.

2) 1128 b. 1197 b. 1234 a. 1216 b. 1238 a. In der Hauptstelle über die natürlichen, nur uneigentlich so genannten Tugenden, Eth. End. III, 7., findet sich eine gewisse Abweichung von Eth. Nic., z. B. XIII, 1. rücksichtlich der Freundschaft und IV, 14. rücksichtlich des Witzes. Die erstgenannte Schrift zeigt in manchen Puncten eine fortgeschrittene Entwickelung der Begriffe gegenüber der letztgenannten.

3) 1114 b. 1144 b. 1198 a. — 4) 1103 a. 1205 a. b.

Denn die an sich vollkommene Natur begreift neben dem Guten auch das Schlechte in sich; der Wurm, der Käfer, der Wolf, alle schädlichen Thiere sind dieser Art. So ist im sittlichen Gebiete der zuchtlose Mensch, ἀκόλαστος, zuchtlos durch seine Natur [1]), und ist es im Widerspruch mit der an sich vollkommenen Gesammtnatur. Ja, die Menschenseele überhaupt [2]) hat in sich ein edleres und ein unedleres Element, βέλτιον, χεῖρον, wovon das eine dem andern untergeordnet werden muß, um die wirkliche Tugend zu erzeugen [3]). Hierdurch erklärt sich die Wichtigkeit der öffentlichen Erziehung, nicht bloß der Jugend, sondern auch des reiferen Alters. Denn die Mehrzahl der Menschen [4]) — und es sind dabei nur die freien gemeint — ist eher durch Zwang, als durch Gründe zu lenken. Um so mehr bedarf es der Gewöhnung und des Unterrichts, um die Tugend hervorzubringen.

In der Seele selbst, welche gewöhnt und unterrichtet werden soll, unterscheidet man vier Elemente, μόρια, oder Hauptvermögen [5]): das des Vegetirens, θρεπτικόν, das der sinnlichen Wahrnehmung und der Begehrung, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, das der selbständigen Bewegung im Raume, κινητικὸν κατὰ τόπον, und das des Denkens, διανοητικόν. Von diesen vier Elementen kommen da, wo von der Tugend die Rede ist, das erste und das dritte nicht in Betracht [6]), weil jenes, das vegetirende, keinen Trieb, ὁρμή, zur Thätigkeit und mithin keine Anlage zur Tugend hat, und das dritte nur den von der Seele ausgehenden Anstoß der körperlichen Bewegung betrifft. Das zweite und das vierte aber sind moralische Organe. Das eine dieser beiden, das sinnlich wahrnehmende und begehrende Element, ist zugleich das Element der Affecte, πάθη [7]), der von Lust und

1) 1203b. 1240b. — 2) 1196a. 1208a. 1186b.
3) 1179b. 1180a. — 4) 1215a. — 5) 414a.
6) 1185a. 1144a. — 7) 1186a. 1220b.

Zeit, wo sie sich in Berührung befinden, ist es gut, sie mit einer Schicht Wasser zu bedecken, damit sie nicht durch Oxydation ihre Oberfläche verändern. Man kann sich dazu einer Glasplatte bedienen, die man auf die Metalle legt, und auf welche man Wasser gießt. Man kann auch die Metalle in Wasser legen, und dann die Glasplatte darauf bringen, so daß sie sich berühren, ohne daß Luft dazwischen kommt. Man kann auch die Metalle in Wasser legen, und dann die Glasplatte darauf bringen, so daß sie sich berühren, ohne daß Luft dazwischen kommt. Man kann auch die Metalle in Wasser legen, und dann die Glasplatte darauf bringen, so daß sie sich berühren, ohne daß Luft dazwischen kommt.

Theil am Denken, als es den Aussprüchen des Denkens [1]) Gehorsam zu leisten fähig ist. Jedes dieser zwei Elemente hat seine eigene Tugend; das nicht denkende die der Gewöhnung, die ethische Tugend, *ἀρετὴ ἠθική*; das denkende die des Geistes, *ἀρετὴ διανοητική, θεωρητική*. Jene, die ethische Tugend, die des nicht denkenden Elements, ist die eigentlich-menschliche [2]); die letztere aber [3]), die des Geistes, ist eine für Menschen gewöhnlicher Art zu erhabene Thätigkeit; was darin lebt, führt eigentlich ein göttliches Leben, wiewohl das Leben im Geiste [4]) doch die wahre Bestimmung des Menschen und die Verwirklichung dieser Bestimmung der Weg zur höchsten Glückseligkeit ist [5]).

Wenn irgend anzunehmen ist, daß sich unter dem denkenden Theile des griechischen Volkes vor Sokrates eine Meinung über die Tugend gebildet habe, so ist es ohne Zweifel die gewesen, welche uns Aristoteles in den drei

---

1) 1102b. — 2) 1178a. — 3) 1177b. — 4) 1178a.

5) Wenn, wie hier angenommen wird, Aristoteles die drei Ethiken verfaßt hat, so muß bemerkt werden, daß er über das Verhältniß zwischen *νοῦς, ἐπιστημονικόν, σοφία, ἀρετὴ διανοητικὴ* einerseits und zwischen dem *λογιστικόν, βουλευτικόν, φρόνησις, ἀρετὴ ἠθικὴ* andererseits, sodann über das Verhältniß des ganzen *λόγον ἔχον* zu dem ganzen *ἄλογον* nicht ins Klare gekommen ist. Nach de an. III, 9. denkt der theoretische *νοῦς* nichts, was Gegenstand des Handelns wäre, und nach Eth. Eud. II, 1. hat dieser das Geschäft des Gebietens, *ἐπιτάττειν*; neben diesem gebietenden *νοῦς* ist ein zweites *λόγον μετέχον*, der Sitz der *ἀρετὴ ἠθική*, welches zum Gehorchen und Aufmerken da ist; aber es regiert nicht ein Denken, *λογισμός*, über das andere, sondern das Denken des *νοῦς* regiert über die Begehrung und den Affect; und doch gibt es nach der letztgenannten Stelle keine Tugenden des begehrenden, *ὀρεκτικοῦ*, Menschen. Nach M. Mor. I, 5. gehört Verständigkeit, *φρόνησις*, zur theoretischen, nach andern Stellen, besonders in Eth. Nic., zur ethischen Tugend. Es sind mehr solcher Widersprüche vorhanden, welche hier nicht weiter verfolgt werden können und auch für die vorliegende Untersuchung kein Moment haben.

Ethiken und in der Politik als Lehre von der ethiſchen Tugend mittheilt. Es iſt dieſelbe Tugend, welche ſchon Theognis und die andern Gnomiker predigen, die Tugend, wozu ſich der Menſch darum entſchließt, weil er's zuträglicher für ſich findet [1]), tugendhaft, als laſterhaft zu ſeyn. Ja, es iſt die Tugend und Weisheit, deren Bild ſchon Homer (Hor. Epp. I, 2, 17 sq.) in ſeinem Odyſſeus gezeichnet hat. Wenn das richtig iſt, ſo haben wir in des Ariſtoteles ethiſcher Tugend die nationale griechiſche Tugend; und wenn es ſich findet, daß der Grieche an eine Entwickelung derſelben aus der Sinnlichkeit geglaubt hat, ſo wird Strauß mit ſeinem oben angeführten Urtheil über die Griechen recht haben. Für dieſe Anſicht ſcheint einigermaßen ſchon das zu ſprechen, daß der Grieche, was aus der oben angeführten Stelle Eth. Eud. II, 1. hervorgeht, zwiſchen der Tugend des Menſchen und der Tugend des Kleides der Benennung nach nicht unterſcheidet, das Wort alſo gleichmäßig für die Vollkommenheit des phyſiſchen (techniſchen), wie des ſittlichen Zuſtandes gebraucht. Noch mehr könnte ſich Strauß auf das Weſen und das Werden der ethiſchen Tugend berufen, wie wir's bei Ariſtoteles beſchrieben finden [2]). Denn ſie hat ihren Sitz zunächſt im Affecte; die natürlichen Tugenden ſelbſt ſind nichts Anderes, als Affecte, und während allerdings das Denken ganz weſentlich iſt, um mit dieſen die eigentliche Tugend zu erzeugen, ſind die Affecte doch in Wahrheit mehr die Ausgangspuncte, ἀρχαί, der Tugenden, als das Denken. Jeder Affect, wie Zorn, Furcht, Haß, hat zwei Extreme, ἄκρα [3]), ein Zuviel, ὑπερβολή, ὑπεροχή, und ein Zuwenig, ἔλλειψις, und zwiſchen beiden eine richtige Mitte, μέσον; und dieſe Mitte iſt die ethiſche Tugend. Ein Extrem wird wie das andere getadelt [4]), und die Mitte wird gelobt. Die Tugend iſt ein

1) 1197 b. — 2) 1206 a. b. 1234 a.
3) 1107 b. 1115 a. 1151 b. 1221 a. b. 1228 b. — 4) 1186 b.

mittlerer Stand, μεσότης, zwischen den Affecten, so daß, wer rücksichtlich des Charakters, ἦθος, anerkannt seyn will, in jedem Affect die Mitte einhalten muß. So ist denn z. B. ruhige Stimmung, πραότης, die richtige Mitte zwischen dem Zuviel, Zornmüthigkeit, ὀργιλότης, und dem Zuwenig, Gleichgültigkeit oder Unempfindlichkeit, ἀναισθησία; Freundschaft ist die richtige Mitte zwischen Feindschaft und Schmeichelei; Mannhaftigkeit, ἀνδρία, zwischen Feigheit und Verwegenheit. Der Mensch lernt diese richtige Mitte einhalten, indem er wiederholt [1]) die ihr entsprechende Thätigkeit ausübt, und bei den Extremen ist's das Gleiche. Es wird Niemand ungerecht durch eine ungerechte Handlung, wohl aber durch viele; und ebenso werden wir gerecht, indem wir Gerechtes ausüben. Aus der Wiederholung gleicher Thätigkeiten guter oder schlimmer Art entstehen bleibende Gemüthsbeschaffenheiten, ἕξεις [2]), welche dann ihrerseits wieder die gleichen Thätigkeiten, gute oder böse Handlungen, erzeugen. Aus den Anstößen oder Impulsen, δυνάμεις, welche von den Affecten ausgehen, und den bleibenden Gemüthsbeschaffenheiten gehen die Charaktere, ἤθη, hervor. Wie wenig Aristoteles im Stande gewesen ist, diese Ansicht von der ethischen Tugend durchzuführen, die auch noch Horaz von seinen philosophischen Studien in Athen zurückbrachte:

Virtus est medium vitiorum et utrimque reductum —
Epp. I, 18, 9.,

wie er selbst bekennen muß, daß es Laster gebe, für die kein anderes Extrem und keine mitten innestehende Tugend zu finden sey, wie er auch da, wo er die Trias aufstellt, oft nur mit sichtbarem Zwange eines der Extreme oder die Mitte herausbringt, endlich, wie wenig ihm selbst die in allen drei Ethiken vorgetragene Lehre von der ethischen Tugend genügt, kann hier nicht auseinandergesetzt werden.

---

1) 1103 a. b. 1114 a. 1137 a.

2) 1220 b. Ueber δυνάμεις 1019 a.

Wenn wir aber im Vorſtehenden auf die Frage: wie wird die Tugend? damit antworten, daß wir ſagen, ſie gehe hervor aus den Affecten und erwachſe durch die Gewöhnung, die eine bleibende Beſchaffenheit erzeuge, ſo iſt die eigentliche Antwort noch nicht gegeben, indem zunächſt wieder gefragt werden muß, wie dieſe Gewöhnung zu Stande komme. Und erſt hier kann es ſich entſcheiden, ob die Griechen „das Auseinanderſtreben von Geiſt und Sinnlichkeit" richtiger als das Chriſtenthum geheilt, ob ein „poſitiv bildendes Eingehen auf die Sinnlichkeit" bei ihnen ſtattgefunden, ob ſie „die natürliche Grundlage des menſchlichen Weſens aus ſich ſelbſt heraus humaniſirt" haben. Man könnte hier mit einfachen Ausſprüchen beweiſen, daß der Grieche, wie der Chriſt, eine Bildung zur Tugend nur durch Unterordnung der Sinnlichkeit möglich denke. Ariſtoteles ſagt einmal [1]): keine Tugend erwächſt in uns durch die Natur des nichtvernünftigen Elements. Und wieder: Sinnlichkeit, ἐπιθυμία, und Kind bedürfen ganz beſonders der Zucht. Aber es wird nicht überflüſſig ſeyn, mehr ins Einzelne zu gehen. Was wir unter Sinnlichkeit verſtehen, das ſind dem Ariſtoteles theils die ſchon oben bezeichneten Affecte, πάθη und παθήματα, theils das Gelüſten, ἐπιθυμία [2]). Affecte, je nachdem ſie beſchaffen ſind, verwehren es dem Geiſte, ſein Werk zu verrichten. Wo für den Affect nicht das Gute zugleich das Angenehme iſt, da befindet ſich der Menſch im Zuſtande der Unmacht über ſich ſelbſt, ἀκρασία [3]). Denn die Luſt, ἡδονή, der vornehmſte Hebel jeder menſchlichen Thätigkeit, iſt zwar an ſich etwas Gutes, da alle Lebenden nach ihr verlangen, aber ſie iſt vorzugsweiſe dazu gemacht, den Menſchen gewöhnlicher Art irre zu führen, das Urtheil zu beſtechen. Vor der Luſt müſſen wir uns am allermeiſten in Acht nehmen, müſſen daſſelbe von ihr

1) 1186 a. 1119 b. — 2) 1208 a. 1237 a.
3) 1173 a. 1205 b. 1113 a. 1109 b. 1230 b.

ſagen, was die troiſchen Greiſe einander ins Ohr ſagten, als ſie Helena auf die Zinne des Thores kommen ſahen:

Niemand table die Troer und hellumſchienten Achäer,
Daß um ſolches Weib ſie ſo lang' ausharren im Elend!
Einer unſterblichen Göttin fürwahr gleicht jene von Anſehn!
Dennoch kehr', auch mit ſolcher Geſtalt, ſie in Schiffen zur Heimath,
Daß nicht uns und den Söhnen hinfort nachbleibe der Schaden.

Ilias III, 156.

Wenn wir die Luſt ſo fortſchicken, werden wir weniger fehlgreifen; wir werden, um es kurz zu ſagen, damit am eheſten die richtige Mitte treffen. Darum muß man dem Menſchen, welcher ſich mit einem Affect in dem einen Extrem befindet, den Rath geben, daß er ſich einige Zeit zum andern Extrem nöthige, vom Zuviel aufs Zuwenig, und umgekehrt, überſpringe, damit er auf ſolche Art zur Mitte gelange.

Was aber unter Ariſtoteles' pſychologiſchen Begriffen unſerer Sinnlichkeit im engern Sinne zunächſt entſpricht, die ἐπιθυμία, das Gelüſte, das erſcheint bei ihm als ein Theil der Begehrung, ὄρεξις, welche Ariſtoteles als allgemeine Beſchaffenheit [1]) des nichtdenkenden Elements, ἕξις τοῦ ἀλόγου, darſtellt. Die Begehrung äußert ſich in drei Thätigkeiten: dem Wünſchen, βούλησις, der ſtreitluſtigen Aufwallung, θυμός, und dem Gelüſten, ἐπιθυμία. Nach ſeiner Aufſtellung der Affecte hätte Ariſtoteles auch die ἐπιθυμία zu denſelben rechnen ſollen. Daß er's nicht gethan, ſondern dieſelbe als eine eigene Seelenthätigkeit behandelt hat, iſt ohne Zweifel daraus zu erklären, daß er ſich in den Ethiken und in der Politik mehr, als in irgend einer der andern Schriften an die gangbaren Vorſtellungen anſchließen zu müſſen glaubte, wie er denn hier namentlich, ſo nahe es ihm auch

1) 1334 b. 1223 a.

lag, von der Unterſcheidung zwiſchen Anlage, δύναμις, und Entelechie (de an. 2, 5.) niemals Gebrauch gemacht hat [1]). Unter den drei Thätigkeiten des Begehrens iſt gerade die ἐπιθυμία [2]) die ſchlimmſte, weil ſie am wenigſten Vernunft annimmt. Denn wenn nur die Vorſtellung oder die ſinnliche Wahrnehmung ſagt, daß etwas luſtbringend, ἡδύ, ſey, ſo eilt das Gelüſten ſchon, daſſelbe zu genießen. Denn die Vorſtellung von Luſt und Unluſt hat die Anlage, dem Menſchen den Ausgangspunct, ἀρχή, des Denkens zu verrücken. Und ſo fällt der Menſch, wenn er dem Gelüſten folgt, der Unmacht über ſich ſelbſt, ἀκρασία, anheim, deren höchſter Grad die Zuchtloſigkeit, ἀκολασία, iſt.

Die Unterſuchung iſt davon ausgegangen, daß man, um den Weg zur Glückſeligkeit zu erkennen, die dem Menſchen eigenthümliche Aufgabe ſich klar machen müſſe; dieſe Aufgabe iſt in der Tugend gefunden worden. Die wahre Beſchaffenheit des Menſchen iſt die Tugend [3]); Denken und

1) In der Mehrzahl der Stellen rechnet Ariſtoteles die geſammte Begehrung zum nichtdenkenden Element, in einzelnen aber, wie de an. 3, 9., nimmt er an, daß ſie auch dem denkenden zukomme. In der genannten Stelle theilt er die βούλησις dem räſonnirenden Elemente, λογιστικόν, zu, während er θυμὸς und ἐπιθυμία hier und überall ins ἄλογον verſetzt. Ebenfalls de an. 2, 3. ſtellt er die βούλησις unter das Begehrungsvermögen, und dieſes ins Gebiet des ſinnlichen Lebens, und Eth. Nic. 3, 4. ſagt er von ihr, ſie gehe auf das Unmögliche, z. B. Unſterblichkeit, und ſtehe im Gegenſatze gegen die προαίρεσις, das Wollen des uns Möglichen. Deßhalb muß wohl für βούλησις der Ausdruck Wünſchen gewählt werden. Die Verirrung der Sinnlichkeit, ἀκρασία, denkt ſich Ariſtoteles, wie Plato im Philebus, nur eigentlich bei ſolcher Luſt möglich, welche dem Taſt- und Geſchmackſinn, nicht auch bei der, welche den andern drei Sinnen Genuß gewährt, Eth. Nic. 3, 13.; Eud. 3, 2. Das macht aber nichts anders für die Frage nach dem Verhältniß der Sinnlichkeit zur Tugend.

2) 1334 b. 1247 b. 1149 a. b. 1223 a. b. 1224 b. 1140 b.

3) 1237 a. 1334 b.

Geiſt, λόγος, νοῦς, ſind für uns Zweck der ganzen Natur. Die (ethiſche) Tugend hat zum Theile die Sinnlichkeit zum Boden, aus dem ſie erwächſt; ſie iſt die Materie, ὕλη, der Tugend, wie der Pythagoreer Metopus ſagt, dem Ariſtoteles, wie auch andern Pythagoreern, in der Betrachtung ethiſcher Verhältniſſe vielfach folgt. Aber die Gewöhnung, wodurch die Tugend erwächſt, muß ſich in einen Gegenſatz gegen die Sinnlichkeit verſetzen, wenn ihre Frucht die Tugend ſeyn ſoll. Dieſer Gegenſatz iſt nicht ſo ſtark, wie bei den Stoikern. Ariſtoteles glaubt an die Möglichkeit [1]) vollſtändiger menſchlicher, durch Naturanlage ſo gewordener Tugend. Aber ſeine Anweiſungen ſind doch von der Art, daß man erkennt, wie er doch im Allgemeinen ſich die Tugend nur durch Ueberwindung der Sinnlichkeit möglich denkt [2]). Es iſt ſchwer, ein moraliſcher Menſch, σπουδαῖος, zu ſeyn, und Moralität iſt darum ein ſeltenes Ding. Wir ſind mehr aufgelegt zum Genießen, als zur Anſtrengung; ja von Natur ſtehen wir der Zuchtloſigkeit (Liederlichkeit), ἀκολασία, näher, als der guten Sitte. Die Affecte halten oft Widerpart gegen das Denken; ja man darf wohl annehmen, daß in der Seele etwas wider das Denken vorhanden ſey.

Unſere Lebensaufgabe iſt, das Edelſte in uns nach Kräften zu ſteigern: eine Tugend, die Verſtändigkeit, φρόνησις, iſt zwar ſelbſt nicht das Höchſte und Edelſte [3]), aber ſie bereitet der Seele den Weg dazu; ſie iſt die Bauführerin der Tugenden; ſie hält die Sinnlichkeit (πάθη) im Zaume und macht ſie geſcheut (σωφρονίζει). Sie iſt das Auge [4]), womit die Seele das Rechte im Leben erkennt. Denn

---

1) 1159 b. 1204 a. — 2) 1186 b. 1187 a. 1222 a. 1206 b. 1102 b.

3) 1177 b. 1198 b. 1140 b. 1145 a. 1144 a. 1206 a. b. 1178 a. 1142 b. 1144 b. 1147 b. 1138 b. 1196 b. 1208 b. 1227 b. 1231 b. 1246 b.

4) Daß die φρόνησις bei Ariſtoteles das eine mal neben den andern Tugenden durch Gewöhnung entſteht, das andre mal ſelbſt die Tugenden hervorbringt, liegt in ſeiner Art, die Ge-

Bischof Wilhelm von Straßburg (1180—1202) hatte die Absicht, das Bisthum Straßburg zu verlassen, um in Frankreich ein Kloster zu stiften. Er berief deshalb die Aebte der Cistercienser-Klöster Neuburg, Pairis, Lützel, Baumgarten, Marienthal, Königsbrück, Schwarzach, Ebersmünster, Honcourt, Morimond, Clairvaux, Cîteaux, Pontigny, Clairmarais, Ourscamp, Vaucelles, Villers, Orval, Himmerod, Eberbach, Altenberg, Camp, Heisterbach, Walkenried, Volkenroda, Pforta, Sittichenbach, Buch, Zwettl, Heiligenkreuz, Lilienfeld, Neuburg, Rein, Viktring, Stams, Wilhering, Baumgartenberg, Hohenfurt, Sedletz, Waldsassen, Ebrach, Langheim, Bildhausen, Heilsbronn, Kaisheim, Salmansweiler, Bebenhausen, Maulbronn, Herrenalb, Lichtenthal, Tennenbach, Frienisberg, Hauterive, Altenryf, Wettingen, Kappel, Lützel, Bellelay, Cappenberg, Marienfeld, Hardehausen, Bredelar, Wedinghausen, Oliva, Pelplin, Zinna, Dobrilugk, Neuzelle, Leubus, Heinrichau, Grüssau, Kamenz, Sagan, Rauden, Czarnowanz, Himmelwitz, Rudy, Wilhelmsau, Hohenfurt, Goldenkron, Wilhering, Baumgartenberg, Zwettl, Heiligenkreuz, Lilienfeld, Neuburg, Rein, Viktring, Stams

hat dabei noch ſchlimme Gelüſte, und dieſer hat keine dergleichen mehr. Die wirkliche und eigentliche Tugend iſt erſt da, wo ein wohlbeſchaffenes Denken den Affecten conform iſt, welche die ihrem Weſen verwandte, *οἰκείαν*, Tugend in ſich enthalten, und wo ebenſo die Affecte dem Denken conform ſind. Aber auch die höhere Tugend, die der Vernünftigkeit, gehört noch zu der ethiſchen Tugend, und die Glückſeligkeit, die ſie dem Menſchen gewährt [1]), iſt nicht die höchſte. Das Leben im Geiſte, das in tehoretiſcher Tugend, iſt das glückſeligſte. Was aber Ariſtoteles von der ethiſchen Tugend ſagt, dürfen wir als die, wenn auch von ihm vielleicht weiter entwickelte und geordnete, Meinung des Volks in der beſſern Zeit anſehen, wie andererſeits die Lehre von der theoretiſchen Tugend aus der ſokratiſchen Philoſophie hervorgegangen iſt. Nun fragt es ſich: haben die Griechen die natürliche Grundlage des menſchlichen Weſens, d. i. die Sinnlichkeit, aus ſich ſelbſt heraus humaniſirt? Dieß konnte doch wohl nur dadurch geſchehen, daß ſie die Sinnlichkeit pflegten und ausbildeten, ſo daß ihnen derjenige der wahre und vollkommene Menſch, mit Ariſtoteles zu reden, der glückſeligſte Menſch war, deſſen Sinnlichkeit am meiſten gepflegt und ausgebildet erſchien. Sinnlichkeit aber wird doch wohl nach Straußens Meinung entweder die Geſammtheit der Kräfte, wodurch wir äußere Erſcheinungen wahrnehmen, oder das Verlangen des Menſchen nach den durch dieſe Kräfte uns zufließenden Genüſſen oder Beides ſeyn. Wenn das Erſte, ſo bekennt ſich allerdings Ariſtoteles im ſiebenten Buche der Politik (13 ff.) zu der Anſicht, daß zuerſt der Leib und dann die Seele, alſo zuerſt die Sinnlichkeit gebildet werden ſoll [2]). Aber dieß bloß der Zeit nach zuerſt. Er behandelt durchweg den Menſchen nach dem Grundſatze, daß das Geringere nur das Mittel für das Höhere, der Leib, alſo die Sinnlichkeit, ein Mittel für die Seele, das Nichtvernünftige ein Werkzeug für

---

1) 1177 b. 1178 a. — 2) 1333 a. 1334 b. 1341 a. b.

das Vernünftige seyn soll. Er räumt dem Angenehmen, was bei der Humanisirung der Sinnlichkeit aus sich selbst heraus doch das erste oder einzige Agens seyn müßte, so gar keine Ansprüche ein, daß er dem musikalischen Unterricht bei der Erziehung nur eine sehr untergeordnete Rolle zuweist und namentlich die Flöte verwirft, weil sie eher geeignet sey, die Seele in eine bacchantische, als in eine sittliche Stimmung zu versetzen, und weil man dabei nicht denken lerne. Ist aber Sinnlichkeit das Verlangen des Menschen nach den Genüssen, welche uns durch die Sinne zufließen, so besteht Aristoteles auch hier darauf, daß man für den Leib um der Seele, für die Begehrung, ὄρεξις, um des Geistes, νοῦς, willen Sorge tragen müsse. Ueberall, das ist oben gezeigt, nimmt die Sinnlichkeit eine untergeordnete Stelle ein. Demnach ist es nicht die Meinung des Aristoteles und, wenn das oben Gesagte richtig ist, des Griechen in seiner besten Zeit, daß der Mensch der glückseligste sey, dessen Sinnlichkeit am meisten gepflegt und ausgebildet werde.

Wie aber der Grieche die Glückseligkeit durch Unterordnung der Sinnlichkeit unter das Denken erreichen will, so ist auch im neuen Testament von einer Ausrottung der Sinnlichkeit nirgends die Rede, sondern vielmehr von einer solchen Unterordnung, wodurch der ganze Mensch, auch was ζῷον an ihm ist, geheiligt werden soll (1 Thess. 5, 23.). Denn es wird doch Niemand, der die Darstellungsweise der Bibel versteht, solche Stellen wie Matth. 5, 29. 30. oder Gal. 5, 24. als eine Anweisung Christi oder eines Apostels zur Ausrottung der Sinnlichkeit deuten wollen. Eine solche Absicht kann man dem Christenthum nur dann unterschieben, wenn man demselben auch das zu- und einrechnet, was durch Verirrungen der Phantasie und durch hierarchische Bestrebungen nicht in die Religion, sondern in die Kirche hereingekommen ist, wozu allerdings Strauß Lust zu haben scheint. In Wahrheit ist die Ansicht des Christenthums von der Sinnlichkeit unendlich erhabener, als die des Grie-

chen. Es kommen beide darin überein, daß eine naturgemäße Ausbildung derselben nur durch ihre Unterordnung unter geistigere Kräfte möglich sey. Aber das Christenthum weist ihr selbst ein geistiges, ewiges Ziel zu, und erkennt damit den ursprünglich geistigen Charakter auch des Leibes an, welcher Charakter durch Christum wieder hergestellt wird.

Jede Vergleichung zwischen natürlicher Erkenntniß und der Offenbarung, wenn sie nur mit unbefangenem Sinne angestellt wird, zeigt uns in der erstern das Bedürfniß und die Ahnung der letztern; und das griechisch-römische Alterthum bietet diesen so lehrreichen und noch nicht viel benutzten Stoff in großer Fülle dar. Empirie und Theorie, Meinung und Lehrsatz, Wahrheit und Irrthum sind hier gleich wichtig. Um eine Probe zu geben, füge ich hier Einiges an, was mit der obigen Untersuchung im Zusammenhange steht und den drei Ethiken und der Politik des Aristoteles ebenso entnommen ist, wie die Sätze, womit ich Straußens Meinung zu widerlegen versucht habe. Es ist erstens das, was man Rohheit der Ansicht nennen könnte, wodurch der Grieche in negativer Weise das Verlangen nach einer Offenbarung zu erkennen gibt. Hier steht etwas obenan, was zwar mittelbar den stärksten Gegensatz gegen Straußens Meinung von den Griechen bildet, die Lehre vom Menschen. Nicht die Menschennatur, sondern der Stand und beziehungsweise das Lebensalter gewährt den Anspruch auf Geltung in der Gesellschaft und auf Glückseligkeit. Einem Sklaven kann man niemals Glückseligkeit zuschreiben [1]; er ist nicht eine Person, sondern eine Sache, ein belebtes Werkzeug; der Besitzer dieser Sache kann ihr nicht unrecht thun, weil die Sache gleichsam einen Theil des Besitzers selbst ausmacht und es Niemanden einfällt, sich selbst unrecht zu thun. Ja nicht nur der Sklave hat kein Recht gegenüber seinem Herrn, sondern auch der Sohn hat keines ge-

1) 1177a. 1134b. 1161b. 1194b. 1242a. 1337b. 1329a.

genüber vom Vater. Denn mein Fuß, meine Hand hat ja auch kein Recht gegen mich. Und wenn Sohn und Sklave je ein Recht gegen den Herrn und den Vater haben sollen, so ist ihr Recht nicht das allgemeine, *πολιτικόν*, wodurch der Bürger dem Bürger, nach unsern Begriffen der Mensch dem Menschen, mit gleichen Ansprüchen gegenübersteht, sondern das besondere Recht des Hauses, *οἰκονομικόν*, das Recht, welches ein stillschweigend abgeschlossener Contract gibt. Auch ist's eben darum nicht die Gerechtigkeit, welche der Vater gegen Sohn und Sklaven übt, sondern nur deren Analogon. Aber sogar unter den Freien und Selbständigen macht der Grieche noch einen Unterschied. Die Menschen, welche vom Handwerk und von Lohnarbeit leben, werden zur Tugend unbrauchbar und bekommen eine niedrige Gesinnung. Sie sollen darum am Staate keinen thätigen Antheil haben. So haben wir denn nicht einmal für die Gesammtheit eines Volkes, sondern nur für eine geringe Minderheit, vielleicht für ein Fünftheil die Aussicht, daß sie, mit Strauß zu sprechen, humanisirt werden werden, wenn der „Begriff dieses wahrhaft menschlichen Geistes" bei uns zur allgemeinen Anerkennung gelangt. Es wird jedenfalls eine große Ueberzahl von Menschen, die das Christenthum bisher als Gleichberechtigte mit den Freiesten und Edelgeborensten anerkennt, von der Humanisirung ausgeschlossen. Doch die Rohheit der Ansicht tritt auch in der Gestaltung der Ethik selbst hervor. Was ist die Tugend? Ein Mittehalten in den Affecten [1]). Was will sie? Das sittlich Gute, *καλόν*. Und was ist *καλόν*? Was an sich lobenswerth. Was ist aber gut? Was dem gereiften Menschen als gut, *ἀγαθόν*, erscheint. Gerechte und verständige Handlungen sind diejenigen, welche von der Art sind, wie sie der gerechte und verständige Mensch verrichtet. Oder auch: ein vollständig moralischer Mensch, *τελείως σπουδαῖος*, ist derjenige, wel-

1) 1105 a. f. 1248 b. 1221 a. f. 1190 a. 1230 a. 1236 a. 1193 b.

cher bei den gesetzlichen Ordnungen bleibt; denn das Gesetz gebietet alle Tugenden. Und wie die einzelnen Tugenden, Eth. Eud. 2, 3. sind deren vierzehn, aus eben so vielen Affecten erstehen, so ist zwischen ihnen kein einheitliches Band, außer daß aller näheres Ziel das καλὸν und das letzte Ziel die Glückseligkeit ist. Aber auch hier wirkt noch die Beschränktheit der Ansicht, welche oben bezeichnet worden: unter diesen Tugenden ist eine [1]), die nur der Reiche ausüben kann. Der Arme, der es versucht, erscheint nur einfältig; es ist die Großartigkeit. Ebenso wird von dem Großherzigen, μεγαλόψυχος, gesagt, er sey freimüthig, weil er (Andere) geringschätze; er spreche nicht Böses, auch nicht von Feinden, es wäre denn, um zu kränken, δι' ὕβριν. Auch das gehört hierher, daß ungleiche äußere Stellung ungleiche Ansprüche des Freundes an den Freund begründe. In der ganzen Ansicht vom Menschen und in der Betrachtung des Verhältnisses des Menschen zum Menschen fehlt dem gesammten Alterthum, obwohl nicht einzelnen Erleuchteten, die Beziehung der menschlichen Dinge auf Gottes Wesen und Willen, so daß z. B. eben darum die Gleichheit aller Menschen nicht begriffen wird, weil den Alten dieser einzige Maßstab dafür fehlt, und daß kein ethisches Princip gefunden wird, weil man's nicht im Willen Gottes sucht. Und so kommt uns denn auch bei Aristoteles dieser Volksglaube entgegen, welcher das Menschliche darum nicht begreift, weil er vom Göttlichen unwürdige Vorstellungen hat. Ein Handeln, meint er, könne man doch gewiß den Göttern nicht zuschreiben [2]). Denn wenn man sagen wollte, sie seyen thätig für das Recht, so käme es lächerlich heraus, sich die Götter denken zu müssen als Wesen, die sich mit Rechtsausgleichungen oder mit der Zurückstellung des anvertrauten Gutes u. dgl. beschäftigten. Gleich ungereimt würde es herauskommen, wenn man ihnen Handlungen der Mann-

1) 1122 b. 1124 b. 1125 a. 1211 b. 1213 b. — 2) 1178 b. 1213 a.

haftigkeit, der Freigebigkeit u. dgl. beimessen wollte. Ob man sich denn die Götter etwa mit Geld in der Hand vorstellen möchte? Es muß also des Gottes Thätigkeit in der Beschauung, θεωρεῖν, bestehen. Aber was schaut Gott an, θεᾶται? Wenn ein Mensch sich selbst anschauen wollte, würden wir ihn als stumpfsinnig, ἀναίσθητος, ausschelten. Was Gott anschaue, müssen wir dahingestellt seyn lassen; denn sich selbst schaut er einmal nicht an.

Nicht minder zeigt der Philosoph das Bedürfniß einer Offenbarung in positiver Weise durch Ahnungen der Wahrheit. Aristoteles ahnt [1]), daß es ein Recht des Menschen gegenüber dem Menschen gebe; ebenso ahnt er das richtige und naturgemäße Verhältniß des Menschen zum Menschen in der Vorschrift für den Freund, daß er den Freund wie sich selbst lieben soll; ja, er ringt danach, den Begriff der Liebe im christlichen Sinne zu erzeugen; es ist etwas Namenloses, das der Freundschaft zunächst kommt, aber darin von ihr verschieden, daß es nicht vom Affect ausgeht, auch darin, daß man's den Bekannten und den Unbekannten, den Befreundeten und den nicht Befreundeten erweist. Er ist Eud. 3, 5. a. E. nahe daran, die Tugend der Demuth zu erkennen, welche vor dem Christenthum nicht in der Welt gewesen ist. Denn er sieht, daß eines der Extreme, wovon die Großherzigkeit, μεγαλοψυχία, die tugendhafte Mitte ist, die Kleinmüthigkeit, μικροψυχία, seyn müsse, und daß diese doch auf gleicher Stufe mit der Großherzigkeit stehe, wenn der Mensch erkennt, daß er nur geringe Ansprüche zu machen habe, und wirklich danach thut. Auch hier hat ihm nur die Beziehung auf Gott gefehlt, um zur richtigen Erkenntniß durchzudringen. Aber Aristoteles bleibt auch nicht bei jener Vereinzelung der Tugenden stehen [2]), die er im Volksglauben vorfindet; er glaubt wenigstens an einen Zusammenhang

1) 1161 b. 1166 a. 1126 b. 1233 a.
2) 1232 a. 1207 b. 1249 a. 1206 b. 1102 b. 1227 a.

Ash-pyramids, on graves of, 46, 47
Ashes, burial of, 46, 47
Ashes, cremation, 46, 47
Ashes, disposal of, 46, 47
Ashes, scattering of, 46, 47
Ashes, urns for, 46, 47
Ashes, vaults for, 46, 47
Ashes, wall-niches for, 46, 47
Ashes, where to keep, 46, 47
Ashes, who may have, 46, 47
Ashes, who may keep, 46, 47
Ashes, who may scatter, 46, 47
Ashes, who may take, 46, 47
Ashes, who may use, 46, 47
Ashes, who may wear, 46, 47
Ashes, who may wear mourning, 46, 47
Ashes, who may wear mourning for, 46, 47
Ashes, who may wear mourning for the dead, 46, 47
Ashes, who may wear mourning for the dead of, 46, 47
Ashes, who may wear mourning for the dead of the, 46, 47
Ashes, who may wear mourning for the dead of the year, 46, 47
Ashes, who may wear mourning for the dead of the year of, 46, 47
Ashes, who may wear mourning for the dead of the year of the, 46, 47
Ashes, who may wear mourning for the dead of the year of the death, 46, 47
Ashes, who may wear mourning for the dead of the year of the death of, 46, 47
Ashes, who may wear mourning for the dead of the year of the death of the, 46, 47
Ashes, who may wear mourning for the dead of the year of the death of the deceased, 46, 47
Ashes, who may wear mourning for the dead of the year of the death of the deceased's, 46, 47
Ashes, who may wear mourning for the dead of the year of the death of the deceased's relatives, 46, 47
Ashes, who may wear mourning for the dead of the year of the death of the deceased's relatives and, 46, 47
Ashes, who may wear mourning for the dead of the year of the death of the deceased's relatives and friends

Zu Herodotos, zu Aristoteles. I. Zu Herodot. Zu Aristoteles Politeia. Von Hermann Diels.

Die Ausgaben des Herodotos sind in einem Zustande, der dringend nach einer neuen Recension verlangt. Ich habe mich seit Jahren mit dem Gedanken getragen, diese Aufgabe zu lösen, und bin auch jetzt noch nicht gesonnen, meine Arbeit vor der Zeit zu veröffentlichen. Aber ich kann nicht umhin, einige Stellen, die mir bei der Vorbereitung begegnet sind, zu behandeln, weil sie auch für die Kritik des Aristoteles nicht ohne Interesse sind.

Herodot. II 2 ἐπειδὴ δὲ ἐγένετο ἐν Αἰγυπτίοισι, ἀπίκετο ἐς λόγους τοῖσι ἐπεμνήσθη καὶ πρότερον ὡς βουλόμενος μαθεῖν. ἐνθαῦτα ἔλεγον οἱ λόγιοι τῶν Αἰγυπτίων κτλ. Die Worte ἐπεμνήσθη καὶ πρότερον ὡς βουλόμενος μαθεῖν sind unverständlich. Man hat sie bisher so gefasst, als ob Herodot sich früher einmal in ähnlicher Weise über seine Absicht, Aegypten zu bereisen, geäussert habe. Aber wo? Und wie? Ich vermuthe, dass ἐπεμνήσθη aus ἐπεμνήσατο verderbt ist, und dass Herodot sagte: ἐπειδὴ δὲ ἐγένετο ἐν Αἰγυπτίοισι, ἀπίκετο ἐς λόγους τοῖσι ἐπεμνήσατο καὶ πρότερον ὡς βουλόμενος μαθεῖν. Er kam mit denen in Unterredung, die er auch früher schon, als er Aegypten zu bereisen wünschte, aufgesucht hatte.

II 3 ἐνθαῦτα ἔλεγον οἱ λόγιοι τῶν Αἰγυπτίων ὡς ἐπὶ Μῆνος μὲν τοῦ πρώτου βασιλεύσαντος Αἰγύπτου ἦν ἡ χώρη πλὴν τοῦ Θηβαϊκοῦ νομοῦ πᾶσα κατεστραμμένη, καὶ ἦν ἡ μὲν κάτω χώρη τοῦ νῦν λόγου ἐούσης, τὴν δὲ ἄνω πᾶσαν τότε ἐοῦσαν ἔλος. Die Worte τοῦ νῦν λόγου ἐούσης sind unverständlich. Ich vermuthe, dass Herodot sagte: ἐνθαῦτα ἔλεγον οἱ λόγιοι τῶν Αἰγυπτίων ὡς ἐπὶ Μῆνος μὲν τοῦ πρώτου βασιλεύσαντος Αἰγύπτου ἦν ἡ χώρη πλὴν τοῦ Θηβαϊκοῦ νομοῦ πᾶσα κατεστραμμένη, καὶ ἦν ἡ μὲν κάτω χώρη τοῦ νῦν λόγου ἐούσης, τὴν δὲ ἄνω πᾶσαν τότε ἐοῦσαν ἔλος. Hier sagten die Priester, dass zu Menes' Zeit Aegypten mit Ausnahme des thebaischen Gaues ganz unter Wasser gestanden habe, und dass das Land unterhalb, wie es jetzt ist, damals, als die ganze Landschaft oberhalb Sumpf war, Land gewesen sei.

II 4 ἐγὼ δὲ ἐπὶ τοσόνδε μὲν ἔσχον τῆς γνώμης ἀναβαίνων τὸν ποταμὸν ἀπὸ τῆς θαλάσσης, ἐπὶ τοσόνδε δὲ αὐτὸς ἐπείρησα καὶ ὄψιος ἐγενόμην. Die Worte ἐπὶ τοσόνδε δὲ αὐτὸς ἐπείρησα sind unverständlich. Ich vermuthe, dass Herodot sagte: ἐγὼ δὲ ἐπὶ τοσόνδε μὲν ἔσχον τῆς γνώμης ἀναβαίνων τὸν ποταμὸν ἀπὸ τῆς θαλάσσης, ἐπὶ τοσόνδε δὲ αὐτὸς ἐπείρησα καὶ ὄψιος ἐγενόμην. Ich habe meine Ansicht nur bis zu dem Punkte gebildet, bis zu welchem ich den Strom von der See aus hinaufgefahren bin, bis zu dem Punkte aber bin ich selbst gekommen und habe ihn gesehen.

II 5 ἐνθαῦτα ἔλεγον οἱ λόγιοι τῶν Αἰγυπτίων ὡς ἐπὶ Μῆνος μὲν τοῦ πρώτου βασιλεύσαντος Αἰγύπτου ἦν ἡ χώρη πλὴν τοῦ Θηβαϊκοῦ νομοῦ πᾶσα κατεστραμμένη, καὶ ἦν ἡ μὲν κάτω χώρη τοῦ νῦν λόγου ἐούσης, τὴν δὲ ἄνω πᾶσαν τότε ἐοῦσαν ἔλος. Die Worte τοῦ νῦν λόγου ἐούσης sind unverständlich. Ich vermuthe, dass Herodot sagte: ἐνθαῦτα ἔλεγον οἱ λόγιοι τῶν Αἰγυπτίων ὡς ἐπὶ Μῆνος μὲν τοῦ πρώτου βασιλεύσαντος Αἰγύπτου ἦν ἡ χώρη πλὴν τοῦ Θηβαϊκοῦ νομοῦ πᾶσα κατεστραμμένη, καὶ ἦν ἡ μὲν κάτω χώρη τοῦ νῦν λόγου ἐούσης, τὴν δὲ ἄνω πᾶσαν τότε ἐοῦσαν ἔλος. Hier sagten die Priester, dass zu Menes' Zeit Aegypten mit Ausnahme des thebaischen Gaues ganz unter Wasser gestanden habe, und dass das Land unterhalb, wie es jetzt ist, damals, als die ganze Landschaft oberhalb Sumpf war, Land gewesen sei.

II 6 ἐγὼ δὲ ἐπὶ τοσόνδε μὲν ἔσχον τῆς γνώμης ἀναβαίνων τὸν ποταμὸν ἀπὸ τῆς θαλάσσης, ἐπὶ τοσόνδε δὲ αὐτὸς ἐπείρησα καὶ ὄψιος ἐγενόμην. Die Worte ἐπὶ τοσόνδε δὲ αὐτὸς ἐπείρησα sind unverständlich. Ich vermuthe, dass Herodot sagte: ἐγὼ δὲ ἐπὶ τοσόνδε μὲν ἔσχον τῆς γνώμης ἀναβαίνων τὸν ποταμὸν ἀπὸ τῆς θαλάσσης, ἐπὶ τοσόνδε δὲ αὐτὸς ἐπείρησα καὶ ὄψιος ἐγενόμην. Ich habe meine Ansicht nur bis zu dem Punkte gebildet, bis zu welchem ich den Strom von der See aus hinaufgefahren bin, bis zu dem Punkte aber bin ich selbst gekommen und habe ihn gesehen.

2.

Die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche.

Von

D. Alex. Schweizer in Zürich.

Zweiter Artikel.

II. Von Amyraut bis auf die Wolfianer.

Einleitung.

Mit Amyraut schließt sich die Periode, in welcher durch wenige, aber bedeutende Werke die Aufstellung des Moralsystems successiv sich vollzogen hat, ein dialektischer Proceß, der mit großer Selbständigkeit innerhalb der reformirten Theologie vor sich gegangen ist. — Nachher und schon neben, ja vor Amyraut — denn plötzlich machen sich solche Aenderungen niemals — beginnt eine andere Periode mehr traditioneller Fortbearbeitung der anerkannt bestehenden theologischen Moral, bei viel bedeutenderer Concurrenz der lutherischen Werke und bestimmtem, aber nicht etwa heterogenem Mitwirken zuerst der cartesianischen, dann der leibnitz-wolfischen Philosophie. Die Werke werden sehr zahlreich, sowohl die abgesonderten Sittenlehren, als auch die das Ethische nach der Dogmatik als zweiten Theil der christlichen Lehre darstellenden; daneben geht auch die das Dogmatische und Ethische in und an einander belassende Localmethode immer noch fort. Ueber diese Periode hinaus gibt es keine besondere reformirte Moral mehr, obwohl sich in den protestantischen Lehrbüchern der factischen Unionsperiode, in welcher wir

leben, untergeordnet noch nachweisen ließe, was mehr vom reformirten oder mehr vom lutherischen Charakter herstammt.

Eine weitere Gruppirung innerhalb der auch wieder etwas über hundert Jahre umfassenden Periode ist nicht leicht zu finden; etwa beim Ende des cartesianischen und Beginn des wolfischen Einflusses abzusetzen, wäre für die Moral am wenigsten begründet, weil dieser Einfluß auf fast gar keine Werke ein directer und irgend bedeutender gewesen ist und jedenfalls eigentlich nur in Methode und Form der Behandlung sich zeigt, wie Stapfer z. B. nur in dieser Hinsicht Wolf benutzt haben will. Eher möchte ein Unterschied derer sich nachweisen lassen, welche noch streng die calvinische Orthodoxie voraussetzen, und derer, welche sie mildern. Die dogmatisch strengsten Calvinisten spannen immer auch die moralische Strenge am straffsten; je schärfer die Prädestination, desto puritanischer gewöhnlich die Moral, — so wenig wirkt das calvinische Dogma Untergrabung der Moral —; aber auch von hier aus läßt sich keine bestimmte Eintheilung für die Entwickelungsgeschichte der Moral ableiten, denn solche Differenzen sind nicht als Absatz, sondern als sehr fließend durch verschiedene Zeitalter vertheilt gewesen. Oder soll nach den Nationen gruppirt werden? Viel wäre damit nicht gewonnen, zumal für die Zeit der lateinischen Sprache. — Eine in der Sache selbst liegende Eintheilung unserer Periode will sich also nicht ergeben, und doch läßt sich keineswegs, etwa wie in der ersten Periode, eine dialektische Entwickelung nachweisen. Es bleibt daher nichts übrig, als die ungefähr chronologische Angabe der verschiedenen Werke. Um aber dieselben dennoch zu gruppiren, wird man verschiedene Arten der Behandlung des Moralsystems auseinander halten und dieselben darauf ansehen, ob sie in irgend einer bedeutendern Hinsicht die Moral der vorigen Periode gefördert oder bloß traditionell weiter gegeben haben.

Die erste Reihe entsteht uns als die nun in der Theo-

logie vorherrschende Behandlungsweise, welche das christliche Lehrsystem, wie Amesius und Polanus, in Dogmatik und Moral zerlegt, und wie für jene, so für diese die Aussagen der natürlichen und die der geoffenbarten Theologie unterscheidet als articuli mixti und puri. Eine zweite, sparsamer ausgefüllte Gruppe wird sich zeigen, wenn wir nachsehen, was bei mehr philosophischer Bearbeitung für die Vervollständigung der Moral nach den drei Formen der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre geleistet worden ist. Eine dritte endlich, wenn wir die Nebenformen der Ethik, die Casuistik, Ascetik u. s. w., und die weniger schulmäßig als für Gebildete überhaupt geschriebenen Werke durchgehen, bis zu den ungemein zahlreichen Arbeiten der Erbauungslitteratur, welche vorherrschend der Moral zugewendet war. Zuerst also haben wir die eigentlich schulmäßigen, gelehrten Werke des herrschenden Typus darzulegen, sodann die Leistungen für die drei ethischen Formen, weiter die zur Erbauungslitteratur hinüberführenden Werke.

I. Die gelehrte Moral der Theologen neben der Dogmatik.

Dieser Typus ist besonders vertreten von den holländischen Theologen, an welche die schweizer und deutschen Reformirten sich anschließen. Io. Hoornbeckii theologia practica, cum irenico; sive de studio pacis et concordiae et oratione de prudentia. 2 T. Ultrai. 1663, ed. auctior 1689 ib. und 1698 Francof. et Lips., mit der ergänzenden Fortsetzung: Vetera et nova, s. exercitt. theoll. libri III., quorum ultimus ex parte complectitur materias, quas auctor tomo tertio theologiae suae practicae destinaverat. Trai. ad Rhen. 1672. Hoornbeck, geb. 1617, gestorben als Professor zu Leyden 1666, konnte seine Moral nicht beendigen. Vollständig dagegen ist: Petrus van Mastricht, theoretico-practica theolo-

Gutenberg-Museum, Mainz, 1900. Photo-Gravure.

Prius horum est in fide, posterius in obedientia fidei, was die Ethik und Ascetik umfasse. Die theoretische Seite sey ausführlich gegeben worden, diese praktische hingegen werde nur in den Hauptzügen ohne weitere Ausführung entworfen."

Fragen wir, wie die Moral und Ascetik sich unterscheiden, so sagt der Verfasser S. 1159: Ideam theologiae moralis, de virtutibus et vitiis singularibus exantlavimus, iam ad exercitium istarum virtutum progredimur. Virtutes enim, utut in se et sua natura sint distinctissimae, in praxi tamen seu exercitio fiunt coniunctissimae et confusissimae. In exercitio enim ratione variorum vitae christianae casuum variis modis coeunt et secundum distinctam naturae suae conditionem operantur, ferme ut in praxi medica medicamenta simplicia variis modis coniunguntur, suamque virtutem exserunt et conferunt. Doctrinam istius compositionis quoad diversos vitae christianae casus theologiam asceticam appellamus. Sie ist also die Lehre von der Uebung in der Frömmigkeit, deren für die Betrachtung auseinander gehaltene Tugenden hier wieder zusammen erscheinen, und eine Anweisung zu dieser Uebung. Die theologia moralis hingegen ist mehr das theoretische Wissen von der Natur des Gehorsams und der Tugenden.

Die Moral zerfällt in drei Bücher: I. de observantia fidei in genere, in 17 Kapiteln. Dieser Gehorsam sey ea vitae spiritualis pars, qua christianus proclivis est ad voluntatem Dei praestandam cum subiectione per fidem in gloriam Dei. Die Norm dieses Gehorsams sey principalis: lex divina, minus principalis: conscientia. Der Gehorsam sey zu betrachten respectu intellectus, voluntatis, affectuum et totius hominis; respectu intellectus fordert er Einsicht und Erkenntniß Gottes, so weit dieser erkannt seyn will; betreffend die voluntas, ist er de-

müthig; betreffend die Affecte, iſt er timor Dei, zelus; betreffend den ganzen Menſchen, sinceritas gegenüber der hypocrisis.

Zur Eintheilung der obedientia fortſchreitend, unterſcheidet der Verfaſſer virtus et opus virtutis (ohne aber den Unterſchied der Tugendlehre und der Pflichtenlehre klar geltend zu machen). Die virtus iſt habitus, quo voluntas propendet ad bene agendum. Der habitus iſt eine propensio, inclinatio, qua lubenter, facile, prompte agimus, Sache des Willens, denn die virtutes intellectuales ſind nicht eigentlich Tugenden, obwohl ſie zur Tugend mit beitragen. Der habitus neigt zum bonum morale, und zwar zum bene agere. Die Eintheilung der Tugend werde verſchieden gegeben, nicht genügend von den Scholaſtikern, welche ſieben dona spiritus aus Jeſai. 11, 2., zwölf fructus spiritus aus Gal. 5, 22., acht beatitudines aus Matth. 5, 3 f., mehrere charismata aus 1 Kor. 12, 4 f. unterſcheiden; bisweilen auch theilen ſie virtutes humanas et heroicas. Man unterſcheide auch virtutes naturae et gratiae. Am genaueſten unterſcheide man die Tugenden nach dem göttlichen Geſetz in virtutes religionis et iustitiae, nach den beiden Tafeln. Dieſes wolle er befolgen.

Weiter wird gehandelt von den virtutis affectiones generales, quae et ipsae naturam virtutum habent: iustitia, prudentia, fortitudo et temperantia. Die erſte virtutem ordinat et quasi constituit, die zweite eam dirigit et liberam praestat ab errore, die dritte confirmat adversus incommoda, die vierte puram facit et munit adversus oblectamenta seducentia. — Der prudentia verwandt ſey die vigilantia.

Nach dieſem erſten Theil der obedientia überhaupt, d. h. nach der Lehre von der Tugend, folgt endlich die actio virtutis s. bonum opus, d. h. das pflichtmäßige Handeln gegenüber der Sünde. Est operatio Deo placens ad salutem.

Das zweite Buch handelt de religione, d. h. von Tugend und Pflicht in Beziehung auf Gott, somit gemäß der ersten Tafel. Als Eintheilung dienen die Gebote derselben. Dieser Abschnitt handelt also: 1) de religione s. cultu Dei naturali fluente ex ipsa Dei natura, quem dirigit primum praeceptum. In der Verehrung Gottes sind enthalten als virtutes fundamentales die fides, spes et charitas, aus welchen sich andere ergeben, z. B. die auditio verbi et precatio, aus diesen iuramentum, sors et communio cum Deo, cui opponitur tentatio Dei. — Fides, hier nicht als Princip des spirituellen Lebens, noch als Ziel der Berufung, noch als Bedingung der Rechtfertigung, sondern als theologische Tugend, die sich beruhigt in Gottes Wahrhaftigkeit und Treue. Spes divina est virtus, qua propensi sumus ad exspectationem eorum, quae Deus promisit. Charitas erga Deum est propensio in Deum ut summum bonum. Aus diesen drei Tugenden entstehe ein zwiefacher actus pietatis, die auditio verbi und precatio; in der letztern sey immer confessio peccatorum et promissio gratitudinis, somit auch das votum oder Gelübde.

Eine außerordentliche Art der precatio, bei der menschlichen Schwachheit aus Sünde veranlaßt, sey das iuramentum et sors; jenes ist petitio divini testimonii ad confirmationem nostri testimonii coniuncta cum exsecratione nostri, si fallamus; die sors aber ist petitio divini testimonii per determinationem eventus in mera contingentia manifestandi ad controversiam aliquam dirimendam. Zuletzt sey von der communio cum Deo zu sprechen, daß er unser Gott seyn will und wir ihn dafür halten sollen; entgegen der tentatio Dei.

Nach dem cultus Dei naturalis oder ersten Gebot folgt der cultus institutus, dem der Dekalogus die drei übrigen Gebote der ersten Tafel widmet. Diese Pflichten, obwohl ihrer Wurzel nach iuris naturalis, sind doch

Fig. 1. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 2. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 3. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 4. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 5. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 6. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 7. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 8. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 9. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 10. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 11. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 12. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 13. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 14. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 15. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 16. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 17. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 18. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 19. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 20. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 21. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 22. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 23. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 24. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 25. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 26. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 27. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 28. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 29. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 30. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 31. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 32. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 33. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 34. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 35. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 36. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 37. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 38. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 39. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 40. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 41. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 42. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 43. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 44. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 45. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 46. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 47. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 48. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 49. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 50. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 51. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 52. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 53. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 54. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 55. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 56. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 57. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 58. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 59. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 60. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 61. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 62. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 63. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 64. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 65. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 66. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 67. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 68. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 69. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 70. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 71. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 72. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 73. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 74. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 75. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 76. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 77. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 78. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 79. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 80. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 81. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 82. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 83. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 84. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 85. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 86. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 87. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 88. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 89. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 90. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 91. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 92. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 93. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 94. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 95. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 96. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 97. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 98. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 99. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 100. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 101. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 102. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 103. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 104. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 105. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 106. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 107. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 108. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 109. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 110. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 111. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 112. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 113. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 114. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 115. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 116. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 117. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 118. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 119. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 120. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 121. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 122. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 123. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 124. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 125. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 126. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 127. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 128. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 129. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 130. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 131. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 132. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 133. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 134. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 135. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 136. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 137. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 138. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 139. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 140. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 141. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 142. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 143. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 144. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 145. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 146. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 147. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 148. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 149. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 150. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 151. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 152. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 153. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 154. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 155. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 156. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 157. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 158. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 159. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 160. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 161. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 162. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 163. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 164. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 165. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 166. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 167. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 168. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 169. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 170. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 171. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 172. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 173. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 174. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 175. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 176. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 177. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 178. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 179. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 180. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 181. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 182. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 183. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 184. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 185. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 186. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 187. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 188. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 189. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 190. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 191. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 192. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 193. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 194. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 195. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 196. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 197. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 198. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 199. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 200. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 201. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 202. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 203. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 204. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 205. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 206. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 207. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 208. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 209. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 210. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 211. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 212. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 213. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 214. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 215. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 216. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 217. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 218. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 219. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 220. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 221. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 222. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 223. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 224. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 225. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 226. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 227. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 228. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 229. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 230. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 231. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 232. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 233. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 234. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 235. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 236. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 237. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von oben. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 238. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von vorn. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 239. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von hinten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 240. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von unten. Nach Dubois. Etwa 1/3 der natürlichen Größe.

Fig. 241. Schädel des Pithecanthropus erectus Dubois. Ansicht von der linken Seite. Nach Dubois. Etwa 1/3 der nat

für nur ceremoniell, somit abrogirt. Andere halten es für theilweise ceremoniell, theilweise moralisch, sofern es theils gerade den siebenten Tag, theils überhaupt eine bestimmte Zeit fordere. Die Reformirten seyen darüber einig (!), daß es ganz moralisch sey. Die Sabbatsruhe schließt gute, nöthige, menschenfreundlich-civile Werke nicht aus, welche den Gottesdienst nicht hindern.

Das dritte Buch: de iustitia et iniuria versus proximum, deren officia als charitas zusammengefaßt werden, umfaßt die sechs Gebote der zweiten Tafel. Das fünfte Gebot betrachtet des Nächsten Ehre, das sechste sein Leben, das siebente seine Ehe und das achte seine Güter. Weil in all' diesem mit dem Mund oder Herzen gesündigt werden kann, so sind noch zwei Gebote beigefügt, denn das neunte regelt die Zunge, das zehnte aber das Herz — —.

Diese Ethik erinnert sehr an die des Amesius und Polanus. Wir dürfen diese Behandlungsweise der Ethik die vorherrschende nennen. Sie findet sich auch bei dem für die erste Periode nachzutragenden baseler Theologen Joh. Wolleb, geb. 1586, gest. 1629, dessen christianae theologiae compendium, accurata methodo — —, in zweiter Auflage, Basel 1634, erschienen, das gleiche Verfahren einschlägt, im ersten Buch die Glaubenslehre, im zweiten die Moral behandelnd, letztere als Lehre von den guten Handlungen und Tugenden, eingetheilt nach den zehn Geboten. Die theologia handle de Deo cognoscendo et de Deo colendo. Das letztere ist die Moral, de cultu Dei oder de virtutibus. Die virtutes generales sind bezüglich auf den intellectus: sapientia et prudentia, auf die voluntas: sinceritas, promtitudo, constantia. Dieser allgemeine Abschnitt geht voraus, dann folgen zwei specielle Theile: 1) die virtutes pertinentes ad cultum Dei immediatum, nach der ersten Tafel. Sie werden abgehandelt nach den vier Geboten dieser Tafel: a) erstes Gebot: der

Gedanken, daß Gott sie zu Werkzeugen seiner Rache ausersehen habe, um die Ungläubigen zu vernichten, und daß sie, wenn sie in diesem Kampfe fielen, sofort in den Himmel kämen. Sie waren überzeugt, daß Gott ihnen den Sieg verleihen werde, und daß sie, wenn sie ihn nicht erlangten, ihre Sünden durch den Tod abbüßen würden. Sie hatten sich ihre Waffen nicht gekauft, sondern sie waren ihnen geschenkt worden, und sie hatten sie nicht gekauft, weil sie sie nicht bezahlen konnten. Sie hatten sich ihre Waffen nicht gekauft, sondern sie waren ihnen geschenkt worden, und sie hatten sie nicht gekauft, weil sie sie nicht bezahlen konnten. Sie hatten sich ihre Waffen nicht gekauft, sondern sie waren ihnen geschenkt worden, und sie hatten sie nicht gekauft, weil sie sie nicht bezahlen konnten.

Abb. 46. Kreuzfahrer. Nach einer Miniatur des 13. Jahrhunderts.

diendis; ſodann beneficentia, quae in rebus maioribus: magnificentia, minoribus: libertas, personis vero, pauperibus: eleemosyna, peregrinis: hospitalitas; bezüglich auf uns ſelbſt: *αὐτάρκεια*, parsimonia und *φιλοπονία*. ε) Neuntes Gebot: bezüglich auf den Nächſten: veracitas et candor, quibus serviunt: fidelitas, taciturnitas, gravitas, comitas, urbanitas, parrhesia; bezüglich auf uns ſelbſt: *περιαυτολογία* modesta, vita inculpata. ς) Zehntes Gebot: ordinatio appetituum animalium et affectuum, lucta contra concupiscentiam.

Dieſe tabellariſche von Wolleb ſelbſt gegebene Ueberſicht beweiſt ſchlagend, wie unmöglich es iſt, die 10 Gebote als Grundſchema einer wiſſenſchaftlichen Moral zu benutzen, ohne daß jene durch dieſe Gewalt erleiden und dieſe durch jene gehemmt würde.

Zu den Ethikern dieſer Art wird auch Adolph Lampe gerechnet, deſſen Delineatio theologiae activae — Trai. 1727, ſo wie Simonis Oomii Dissertatie van de onderwysingen in de practycke der godgeleerdheit, Bolsward. 1672, und Herm. Witoii Schediasmata theol. practicae, Groning. 1729, mir nicht zur Hand ſind. Jedenfalls iſt hingegen Vitringa, typus theologiae practicae sive vita spiritualis, Bremae 1717, ein Werk von durchaus anderem Typus a).

Hingegen reiht ſich an die bisher Genannten auch Mark. Friedr. Wendelin, geb. 1584, geſt. als Rector des Gymnaſiums zu Zerbſt 1652, in ſeinem Systema maius ſowohl, als im Compendium theol. christianae, Marb. 1665, welcher, wie Wolleb, noch für die vorige Periode nachzutragen iſt. Auch Wendelin, S. 15., ſagt: theologiae partes sunt duae, una de Dei agnitione, al-

---

a) Gisberti Voetii select. disputt. theol. T. 3. et 4. enthalten ethiſche Tractate nach beiden Tafeln, ziemlich ausführlich den üblichen Stoff der theologiſchen Moral.

Wenn ich mich recht erinnere, so war es Ende Februar oder Anfang März 1819, daß Goethe zu mir sagte: „Ich habe Ihnen noch nicht gesagt, daß ich Ihnen zu Ihrer Dissertation gratulire. Sie haben sich darin mit Ihrer Arbeit über Fichte ganz vortrefflich herausgezogen. Ich habe Ihnen dies schon früher sagen wollen, aber es ist mir immer wieder entfallen. Ich habe Ihnen auch noch nicht gesagt, daß ich Ihnen zu Ihrer Habilitation gratulire. Sie haben sich darin mit Ihrer Arbeit über Fichte ganz vortrefflich herausgezogen. Ich habe Ihnen dies schon früher sagen wollen, aber es ist mir immer wieder entfallen. Ich habe Ihnen auch noch nicht gesagt, daß ich Ihnen zu Ihrer Ernennung zum Professor

vinae legis, welche wir hienieden nie vollkommen erreichen. Endlich folgt als Mittel, die Gunst Gottes zu suchen, das Gebet, am Vater Unser erläutert. —

In gleicher Methode ist abgefaßt Ioh. Henr. Heideggeri, theologi Tigurini (geb. 1633, gest. 1698), ethicae christianae prima elementa ex sana ratione et s. scriptura — nunc primum — luci publicae exposita a Ioh. Curicke. Francof. et Lips. 1711. Der berühmte Verfasser der Formula consensus und eines die Orthodoxie noch einmal systematisch ausführenden Corpus theologiae christianae, Tigur. 1700, welches bevorwortet ist von Joh. Heinr. Suicerus, dem Sohne seines Freundes und Collegen Joh. Caspar Suicerus, erregt unser Interesse. Curicke weiß zwar, daß die vorlängst erschienene Ethik von Arnoldus Geulingius und die von Philaretus (Rodolphus, Rodolph, Professor in Bern, der damals 1710 ohne Zweifel noch lebte) zu Amsterdam herausgegebene Aretologia et eudaemonologia sehr geschätzt seyen, aber da der letztere sich nicht überall verständlicher Ausdrücke bediene, des erstern Methode aber nicht Jedermann zusage, so sey Heidegger's klare und geordnete, kurze Darstellung um so mehr zu schätzen. Zwar könne der Herausgeber selbst nicht alle einzelnen Sätze unterschreiben, z. B. die vom Verfasser vielleicht nur der Sitte seiner Landsleute zu lieb gemachte Concession, „daß die Privatcommunion, wo sie üblich sey, auch vom Geistlichen allein ohne Gegenwart einer Versammlung zugedient werden könne a)"; denn eine Privatcommunion widerspreche der Stiftung, dem altapostolischen Ritus und mißfalle Gott. Ebenso sey nicht zu bil-

a) Die zürcherische Obrigkeit, wenn sie ungern und sehr selten eine Krankencommunion im Hause bewilligte, forderte gerade, daß Hausgenossen und Dienerschaft anwesend seyn und der ganze Sonntagsgottesdienst gehalten werden müßte, was freilich nur hohe Personen leisten konnten.

Goethe's Gartenhaus, Goethe's Gartenhaus, Goethe's Gartenhaus,

Hirten und Mägde den Tisch bedienen? Aber Eurykleia, die Pflegerin, ist noch da, die kann ihm Speise und Trank reichen. Ich will nicht, daß er mir hier in der Halle herumläuft, wenn ich mit den Freiern zusammensitze. Sie würden ihn verhöhnen, und mir wäre es eine große Schande. Wenn du aber in deinem Herzen selbst diese Dinge erwägst, dann gehe zu deinen Leuten und sage es ihnen, damit sie dir gehorchen. Ich will die Pflegerin Eurykleia bitten, daß sie dem Fremden Speise und Trank reiche, und sie soll ihm dienen, solange er will. Ich will ihn nicht eher zu meinem Vater Laertes gehen lassen, bis er mir alles gesagt hat, was er weiß. Ich will ihn in meinem Hause gut pflegen, denn ich habe ihn lieb gewonnen.

Da sprach Telemachos: Ich will dir alles sagen, Mutter, was du wissen willst. Ich habe ihn lieb gewonnen, denn er ist mir ein Gastfreund. Er ist aus Kreta, und sein Vater heißt Dolios. Er ist gekommen, um meinen Vater zu sehen, und ich habe ihn in meinem Hause gut gepflegt. Er hat mir gesagt, daß er meinen Vater Odysseus gesehen hat, und daß er noch lebt. Er ist jetzt bei den Thesprotern, und er bringt viele Schätze mit. Er will sie meinem Vater geben, damit er sie in seinem Hause aufbewahre. Er hat mir gesagt, daß mein Vater bald kommen wird, und daß er ihn begleiten will. Er ist ein guter Mann, und ich habe ihn lieb gewonnen.

Da sprach Penelope: Ich will dir alles sagen, was du wissen willst. Ich habe ihn lieb gewonnen, denn er ist mir ein Gastfreund. Er ist aus Kreta, und sein Vater heißt Dolios. Er ist gekommen, um meinen Vater zu sehen, und ich habe ihn in meinem Hause gut gepflegt. Er hat mir gesagt, daß er meinen Vater Odysseus gesehen hat, und daß er noch lebt. Er ist jetzt bei den Thesprotern, und er bringt viele Schätze mit. Er will sie meinem Vater geben, damit er sie in seinem Hause aufbewahre. Er hat mir gesagt, daß mein Vater bald kommen wird, und daß er ihn begleiten will. Er ist ein guter Mann, und ich habe ihn lieb gewonnen.

Da sprach Telemachos: Ich will dir alles sagen, Mutter, was du wissen willst. Ich habe ihn lieb gewonnen, denn er ist mir ein Gastfreund. Er ist aus Kreta, und sein Vater heißt Dolios. Er ist gekommen, um meinen Vater zu sehen, und ich habe ihn in meinem Hause gut gepflegt. Er hat mir gesagt, daß er meinen Vater Odysseus gesehen hat, und daß er noch lebt. Er ist jetzt bei den Thesprotern, und er bringt viele Schätze mit. Er will sie meinem Vater geben, damit er sie in seinem Hause aufbewahre. Er hat mir gesagt, daß mein Vater bald kommen wird, und daß er ihn begleiten will. Er ist ein guter Mann, und ich habe ihn lieb gewonnen.

hienieden. Der Unwiedergeborne a) alſo hat gar keine wahre Freiheit zum bonum morale, welches mit dem ſpirituale einerlei iſt. — Die actiones morales ſind vel elicitae, d. h. unmittelbar aus dem Willen ſelbſt her, vel imperatae, d. h. gemäß dem Befehl des Willens von den untern Kräften hervorgebracht; ſie ſind ferner vel ſimplices vel mixtae, die ſimplices vel ſpontaneae vel invitae, die mixtae fiunt animo nolente volente, wie man aus Furcht vor dem Schlimmern das minder Schlimme auswählt, was aber nur in rebus civilibus et naturalibus vorkommt, nicht in moralibus, wo immer ſpontanee gehandelt wird. Kap. 3. De synteresi et conscientia, die zur praktiſchen Urtheilskraft gehören, jene in den allgemeinen, dieſe in den ſpeciellen Dingen. Kap. 4. De affectibus. Sie ſind commotiones animae ab obiecto bono vel malo ortae; das begehrens- oder meidenswerthe Object ſetze die Geiſter in Bewegung, welche in den Zellen des Gehirns ſind, ſie von da herab zu vermögen ins Herz und es zu ändern. Nach Carteſius richtiger Unterſuchung gebe es ſechs Hauptaffecte: admiratio, amor, odium, cupiditas, laetitia, moeror. Die Affecte ſind, der Vernunft ſich unterwerfend, gute, ſonſt böſe; das letztere in Folge von Adam's Sündenfall. Die Beherrſchung der Affecte beſteht nicht darin, daß man ſie ausrotte, noch auf die Mittelmäßigkeit herabſtimme, ſondern daß wir ſie gemäß dem Geſetz Gottes gebrauchen. Kap. 5. De lege, imprimis morali et naturali. Lex est regula s. mensura creaturam rationalem in actionibus suis dirigens et obligans, posita ab eo, qui ius habet. Archetypa lex iſt die Heiligkeit der göttlichen Natur ſelbſt als nachzuahmende, ectypa iſt die iuxta aeternam illam formata et in tempore creaturis rationalibus praescripta; ſie iſt divina vel humana; die divina iſt naturalis vel constituta seu positiva. Die

a) Regeniti ſteht S. 28. offenbar fehlerhaft ſtatt irregeniti.

lex naturalis ist lex divina, qua is creaturae rationali manifestavit notitiam honesti et turpis et eam ad illud faciendum, hoc autem vitandum obligavit. Sie ist perfecta, wie sie durch Offenbarung den Patriarchen, dem Volke Israel und uns im Dekalogus kund gethan ist, imperfecta aber, wie sie seit der Sünde ohne äußere Offenbarung in die Herzen der Heiden geschrieben ist. — Die Vorschriften des Naturgesetzes sind theils principia, welche ohne Beweis von Allen, die Vernunft besitzen, anerkannt werden als κοιναὶ ἔννοιαι, oder aber aus diesen abgeleitete. Es ist unveränderlich und hat Indispensabilität. Die lex divina positiva ist, was Gott nicht ex necessitate naturae, sed libertate arbitrii der ganzen Menschheit oder einem bestimmten Volke gegeben; es ist ceremonialis vel politica vel iudicialis. Kap. 6. De virtute. Sie ist zu betrachten entweder in habitu, wo sie vorzugsweise die Tugend heißt, oder in actu, wo sie bonum opus heißt. Sie ist der Willenshabitus, welcher sich zum Handeln gemäß der Norm des göttlichen Gesetzes hinneigt. An sich ist die Tugend sich stets gleich, im Subject aber ein Quantitatives, an sich Eine, nämlich Liebe zu Gott, in den Subjecten theilbar; an sich sind die Tugenden alle, wo Eine ist, im Subject werden sie etwa von einander gerissen. — Es gibt eine heroische Tugend, welche divinis motibus profecta communem naturae humanae statum sortemve überschreitet, z. B. in Moses, Simson, Christus, den Aposteln, Constantin, den Märtyrern, den Reformatoren u. A. Die menschliche Tugend ist vollkommen oder unvollkommen; jene stimmt in Allem mit dem Gesetze überein, diese aber kämpft mit dem Sündenrest; jene heißt habitus, diese ἐγκράτεια, temperantia. — Ein gutes Werk ist das aus der Tugenddisposition fließende. Indifferente Handlungen gibt es an sich, im Subject aber ist kein bestimmter und überlegter Act indifferent. Das gute Werk ist legale vel evangelicum; jenes ist das dem Gesetz Gottes gemäße,

vollkommene in ſeinen Beſtandtheilen, dem Grade und der Ausdauer; dieſes iſt das in ſich zwar nicht vollkommene, aber durch Chriſti Vollkommenheit ergänzte, welche dem Sünder durch den Glauben geſchenkt wird.

Zweites Buch oder Ethica specialis. Kap. 1. De virtutibus cardinalibus, in specie de iustitia. Die ſpecielle Ethik iſt die Lehre von den Arten und Beſtimmtheiten der Tugenden. Die Beſtimmtheiten, affectiones, nennt man Cardinaltugenden; eine Cardinaltugend iſt affectio communis virtutis, quae necessario requiritur in illa dispositione, quae nomine virtutis venit; Ambroſius nennt ſie principales. Es ſind vier: iustitia, prudentia, fortitudo et temperantia, die ſich aus 2 Petr. 1, 5. 6. ergeben. Die Meiſten halten ſie für verſchiedene Tugendarten, wir mit Auguſtin und Andern von den Unſrigen halten ſie nur für eiusdem virtutis generales affectiones, denn es laſſen ſich keineswegs alle übrigen Tugenden in dieſe vier Arten einordnen und jede Tugend muß die vier Affectionen haben. Es gelte daher Auguſtin's Ausſpruch: has quatuor virtutes generales facit unus idemque amor Dei per quadruplicem operandi modum. — Iustitia est affectio virtutis, qua illa inclinatur ad recte agendum suum cuique iuxta leges tribuendo. Kap. 2. Prudentia iſt diejenige affectio virtutis, qua illa recta ratione discernit bonum a malo et media ad bonum perducentia ab aliis sagaciter dispicit. Kap. 3. Fortitudo, qua firmiter persistit in recte agendo. Kap. 4. Temperantia, qua munitur adversus oblectamenta seu voluptates illicitas. — Nach dieſer genauer ausgeführten Lehre von den Cardinaltugenden, die den Tugendbegriff conſtituiren, wird dieſer Kap. 5. de pietate s. religione concret beſtimmt. Species virtutis ſey amor Dei oder pietas und religio, d. h. virtus, qua Deo honorem debitum adeoque divinum tribuimus, einzig Gott ſelbſt zu erweiſen, beſtehend aus innerer agnitio fidei und äußer-

rer testificatio. Gegenüber steht die impietas, welche Gott nicht anerkennt und ehrt, auch die superstitio, welche den Gott gebührenden Dienst einer falschen Gottheit widmet oder die wahre Gottheit mit falschem Dienste ehrt. Idololatria ist, wenn ein falscher statt des wahren Gottes verehrt wird, oder wenn Gott, sey es ein wahrer oder falscher, im Bilde verehrt wird, mag man immerhin sagen, der Cultus gelte nicht dem Bilde, sondern dem abgebildeten Object. Abgeleiteterweise ist auch Idololatrie die Theilnahme an Gebräuchen oder Producten des Götzendienstes, z. B. ehedem das Essen von Opferfleisch, auch die Magie als Benutzung der bösen Geister oder gar Bündniß mit dem Teufel. — Kap. 6. De fide. Die Religion umfaßt zwei Theile, cultus naturalis et voluntarius s. institutus. Der erstere geht aus Gottes Natur selbst hervor, so daß man ihn ohne weitere Offenbarung erkennen kann; der letztere beruht auf Gottes Willen, kann also nur auf besondere Offenbarung hin erkannt werden. Der cultus naturalis gilt Gott entweder als unserm Gut oder als dem Gut an sich; das erstere ist Sache der fides et spes, das letztere der charitas. Fides est virtus, qua divino testimonio de salute nostra rite cognito assentimur cum fiducia. Sein allgemeines Object ist Alles, was göttlich geoffenbart ist und, als von Sinnen und Vernunft entfernt, der Autorität eines Erzählers oder Zeugen bedarf. Der specielle Gegenstand sind die Verheißungen des Heils. Jedenfalls kann niemals etwas Falsches dem Glauben unterliegen, denn ohne Wahrheit ist er nicht der Glaube. Subject ist nicht, wie die Papisten wollen, einzig die Intelligenz, noch einzig der Wille, wie Amesius meint, sondern beide, somit die ganze Seele. In der Intelligenz ist die Wahrnehmung des Zeugnisses und die Beistimmung, im Willen theils der vorangehende übernatürliche Act, durch welchen die Intelligenz zur Beistimmung vermocht wird, was sonst affectus credulitatis hieß, sodann die fiducia. Der Glaube besteht also aus drei Actionen, notitia, assen-

sus, fiducia; die letzte iſt, qua quis apprehendit rem promissam ut suum bonum in illud se reiiciendo et in eo secure acquiescendo. Die äußere Action des Glaubens iſt die professio. Gegenüber liegen infidelitas, dubitatio, error, haeresis, quae est error gravis cum pertinacia et condemnatione veritatis coniunctus, wie der Socinianismus, der Chriſti Gottheit und Genugthuung verwirft, und die dem Tridentinum anhangenden Pontificii, ſofern ſie Zuſätze machen, die dem Fundament widerſprechen, die Anabaptiſten, ſo viele ihrer ihre Irrthümer vergöttern. Die Remonſtranten hingegen, ſofern ſie an ihren Artikeln hangen, ohne die entgegengeſetzte Wahrheit zu verdammen, ſind bloß gefährlich Irrende; die Lutheraner, wenn ſie die Wahrheit anathematiſiren und durch das Dogma von der Ubiquität die menſchliche Natur Chriſti zerſtören, kann man kaum von Häreſie losſprechen; von den Uebrigen aber iſt milder zu urtheilen. — Die Praxis des Glaubens beſteht aus motivis et mediis. Motiva ſind das göttliche Geſetz, das Evangelium, die Herrlichkeit des göttlichen Zeugniſſes, die Ehre Gottes, die Nothwendigkeit und Kraft des Glaubens ſelbſt. Media ſind die abnegatio mundi et nostri, die oratio et meditatio, der auditus verbi, beſonders promissionum evangelii. — Kap. 7. De spe, qua certa fiducia exspectamus a Deo bona nobis promissa. Gegenſtand der Hoffnung wie der Liebe iſt Gott ſelbſt, ſodann jedes Geſchenk, deſſen wir theilhaft werden können, nämlich venia, gratia et gloria. Der actus spei iſt exspectatio, cuius certitudo eadem est ac fidei; die spes hat auch ihre motiva et media. Kap. 8. De charitate, qua Deum diligimus. Est vel benevolentiae, vel complacentiae vel unionis. Auch hier ſind die motiva et media zu entwickeln. Kap. 9. De studio verbi divini. Aus Glaube, Liebe und Hoffnung entſpringt ein doppelter Act der Religion, studium verbi divini et oratio. Jenes beſteht in attentio als actio mentis und intentio als actus voluntatis. Es wird ausgeübt im Leſen,

Hören und Ueberdenken des Wortes; der Motive ſind viele. Kap. 10. De oratione. Adiuncta sunt tempus, locus, gestus, ordo. Die oratio iſt Gebet oder Bitte oder Fürbitte oder Dank. Auch hier viele Motive. Kap. 11. De ieiunio. Bei außerordentlichem Leben ſchließt ſich gerne an: das ieiunium et votum. Jenes iſt abstinentia religiosa a vitae huius adiumentis ad certum tempus, geeignet, die Affecte zurückzudrängen und uns zum Beten zu ſammeln. Es ſoll nicht ſtatutariſch vorgeſchrieben ſeyn. Kap. 13. De iuramento. Est religiosa petitio divini testimonii ad confirmandam testimonii nostri veritatem. Kap. 14. De sorte. Est petitio divini testimonii ad controversiam aliquam circa eventum mere contingentem determinandam. Kap. 15. De cultu Dei instituto. Da der cultus naturalis, aus Glaube, Liebe und Hoffnung beſtehend, nun abſolvirt iſt, ſo folgt der institutus, von Gottes Willen angeordnet, um den cultus naturalis zu üben und zu fördern. Nur Gott kann ihn vorſchreiben. Es gehört dazu collectio hominum, vocatio, ministerium, praedicatio verbi, institutio sacramentorum et disciplina ecclesiastica. Zur vocatio legitima des Geiſtlichen gehören folgende Requiſite: ut habeat bonum testimonium, ut sit eruditus supra vulgum, ut sit didacticus, ut habeat desiderium serviendi ecclesiae ex amore et puro Dei zelo. Die disciplina est, qua ecclesia in presbyterio, iure clavis ligantis eidem a Christo concessae, scandalosos peccatores corrigit. Gradus sunt: 1) admonitio privata, 2) assumptio duorum aut trium testium, 3) declaratio ad ecclesiam. Während einige Kirchen bis zur excommunicatio fortſchreiten, haben andere, wie die zürcheriſche, dieſelbe meidend, weil ſie vom Abendmahl abſchreckt, lieber die beharrlichen Sünder der bürgerlichen Gewalt zur Strafe überlaſſen (d. h. alſo nicht, wie der Herausgeber meint, die Excommunication dem Staat übergeben, ſondern ſtatt dieſer eine bürgerliche Abſtrafung

veranlaßt). Am Sonntag sind alle Beschäftigungen unerlaubt, welche den Gottesdienst hindern, nur Nothwerke sind zu gestatten, da sie von der Vorsehung selbst auferlegt sind. Festorum celebratio non est iuris divini, sed ecclesiastici liberi. Kap. 16. De iustitia s. amore proximi. Sie wird erschöpft von der zweiten Tafel. Die vernünftige Selbstliebe ist inbegriffen. —

In den folgenden Kapiteln wird nun nach den sechs Geboten getheilt. Kap. 17. De honore proximi, fünftes Gebot, wohin studium famae proximi, obligatio inferiorum erga superiores s. subiectio, gratitudo, reverentia, humilitas. Kap. 18. De humanitate erga proximum, sechstes Gebot, wohin die mansuetudo, patientia, longanimitas, placabilitas, amicitia, concordia, benevolentia. Kap. 19. Ad septimum praeceptum de castitate, wobei vom Tanze, der, wie er jetzt üblich, als saltatio mixta zu verwerfen sey, sodann von der sobrietas in cibo et potu. Kap. 20. De iustitia commutativa, achtes Gebot. Kap. 21. De veracitate, neuntes Gebot. Kap. 22. De *αὐταρκείᾳ*, zehntes Gebot.

Diese kurze Bearbeitung der Ethik durch Heidegger zeigt uns am Ende des 17. Jahrhunderts noch einmal die ganz unverkümmerte Orthodoxie auch in der Moral, deren calvinische oder gar puritanische Rigorosität von Zürich aus immer gemildert wurde. Der Dekalogus ist zwar zum Grunde der Eintheilung gemacht, aber doch etwas freier; denn theils werden bei der ersten Tafel die einzelnen Gebote nicht besonders erwähnt, theils in der zweiten Tafel aus jedem Gebot eigentlich eine ganz allgemeine Kategorie, die sich an dasselbe anlehnt, zum leitenden Begriff erhoben. Im Ganzen wird Aristoteles wieder mehr benutzt und auf die anthropologische oder psychologische Grundlegung wieder mehr eingegangen, so wie bei Danäus, Amyraldus u. A. Der specielle Theil beginnt mit den vier Cardinaltugenden, welche als vier Bedingungen oder Momente des Tugendbegriffes überhaupt bestimmt werden. Die Eintei-

lung der Moral selbst ist die übliche nach den beiden Tafeln, theils pietas erga deum, theils amor proximi. Die erstere zerfällt üblicherweise in den cultus naturalis und institutus. Merkwürdig ist die zwar nicht neue Bestimmung, daß der cultus dei naturalis, somit die Hauptsache, gar nicht eine Offenbarung voraussetze, sondern aus der Betrachtung der Natur Gottes schon hervorgehe, der cultus institutus aber, als ein positiver, insofern nur durch das Gutdünken Gottes gesetzter, eben nur durch göttliche Offenbarung oder Willenserklärung begründet sey, so sehr, daß hierin alles vom Menschen selbst Ausgehende als ἐθελοθρησκεία Sünde und Götzendienst werde. Die reformirte Erweiterung dieses letzteren Begriffs ist zu beachten, indem offenbar, was die Lutheraner als Werkheiligkeit verwerfen, hier unter den Begriff des Götzendienstes, der jeden falschen Gottesdienst umfaßt, gestellt wird. Obgleich nun der cultus naturalis keiner (positiven) Offenbarung bedarf, ist er doch nichts Anderes, als die Bethätigung der übernatürlichen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung, in ihrem Gerichtetseyn auf Gott. Daß dieser natürliche Gottesdienst mit der Bethätigung der Nächstenliebe Ein Gebiet, den Gottesdienst des ganzen ethischen Lebens, bilden sollte, ist nicht erkannt worden, da der Dekalogus beides ja scheidet; wohl aber hat man eingesehen, daß der cultus institutus nur ein feierlicher Ausdruck und eine Förderung, kurz eine bestimmt organisirte Institution für den cultus naturalis und zugleich für die Pflichten gegen den Nächsten seyn soll. So hat auch hier die Anlehnung an den Dekalogus das Sichselbstentfalten der christlichen Moral gehemmt; mußten doch die Pflichten des Menschen gegen sich selbst nur beiläufig in die Nächstenpflichten eingeschoben werden.

Immer noch an dieselbe Methode, jedoch wieder um etwas freier, hat sich der 1655 geborene, 1724 gestorbene genfer Theologe Bened. Pictet angeschlossen, weniger in seinem für Gebildete überhaupt bestimmten Werke: La

Jahre 1808 bis 1814 ist eine Sammlung von Briefen, die Goethe an Zelter richtete, erschienen. Sie sind ein Spiegel seiner Seele, und wir lernen in ihnen den Dichter und Menschen in seiner ganzen Größe kennen. Wir sehen, wie er sich in seinen Werken ausspricht, wie er sich zu seinen Freunden verhält, wie er sich über Kunst und Wissenschaft äußert, wie er sich in seinen Ämtern benimmt, wie er sich in seinen Liebschaften verhält, wie er sich in seinen Reisen verhält, wie er sich in seinen Krankheiten verhält, wie er sich in seinen Leiden verhält, wie er sich in seinen Freuden verhält, wie er sich in seinen Arbeiten verhält, wie er sich in seinen Ruhestunden verhält, wie er sich in seinen Gesellschaften verhält, wie er sich in seinen Einsamkeiten verhält, wie er sich in seinen Gedanken verhält, wie er sich in seinen Worten verhält, wie er sich in seinen Taten verhält, wie er sich in seinen Unterlassungen verhält, wie er sich in seinen Fehlern verhält, wie er sich in seinen Tugenden verhält, wie er sich in seinen Schwächen verhält, wie er sich in seinen Stärken verhält, wie er sich in seinen Hoffnungen verhält, wie er sich in seinen Enttäuschungen verhält, wie er sich in seinen Siegen verhält, wie er sich in seinen Niederlagen verhält, wie er sich in seinen Triumphen verhält, wie er sich in seinen Demütigungen verhält, wie er sich in seinen Ehren verhält, wie er sich in seinen Schmähungen verhält, wie er sich in seinen Lobpreisungen verhält, wie er sich in seinen Tadelungen verhält, wie er sich in seinen Anerkennungen verhält, wie er sich in seinen Verkennungen verhält, wie er sich in seinen Bewunderungen verhält, wie er sich in seinen Verachtungen verhält, wie er sich in seinen Liebesbeweisen verhält, wie er sich in seinen Haßausbrüchen verhält, wie er sich in seinen Zärtlichkeiten verhält, wie er sich in seinen Grobheiten verhält, wie er sich in seinen Höflichkeiten verhält, wie er sich in seinen Unhöflichkeiten verhält, wie er sich in seinen Artigkeiten verhält, wie er sich in seinen Unartigkeiten verhält, wie er sich in seinen Manieren verhält, wie er sich in seinen Unmanieren verhält, wie er sich in seinen Sitten verhält, wie er sich in seinen Unsitten verhält, wie er sich in seinen Gewohnheiten verhält, wie er sich in seinen Ungewohnheiten verhält, wie er sich in seinen Gebräuchen verhält, wie er sich in seinen Mißbräuchen verhält, wie er sich in seinen Traditionen verhält, wie er sich in seinen Neuerungen verhält, wie er sich in seinen Konservativismen verhält, wie er sich in seinen Liberalismen verhält, wie er sich in seinen Radikalismen verhält, wie er sich in seinen Reaktionen verhält, wie er sich in seinen Revolutionen verhält, wie er sich in seinen Evolutionen verhält, wie er sich in seinen Stagnationen verhält, wie er sich in seinen Fortschritten verhält, wie er sich in seinen Rückschritten verhält, wie er sich in seinen Seitenschritten verhält, wie er sich in seinen Sprüngen verhält, wie er sich in seinen Purzelbäumen verhält, wie er sich in seinen Kopfstehen verhält, wie er sich in seinen Handstehen verhält, wie er sich in seinen Fußstehen verhält, wie er sich in seinen Sitzen verhält, wie er sich in seinen Liegen verhält, wie er sich in seinen Gehen verhält, wie er sich in seinen Laufen verhält, wie er sich in seinen Springen verhält, wie er sich in seinen Tanzen verhält, wie er sich in seinen Singen verhält, wie er sich in seinen Musizieren verhält, wie er sich in seinen Malen verhält, wie er sich in seinen Zeichnen verhält, wie er sich in seinen Schreiben verhält, wie er sich in seinen Lesen verhält, wie er sich in seinen Denken verhält, wie er sich in seinen Fühlen verhält, wie er sich in seinen Wollen verhält, wie er sich in seinen Können verhält, wie er sich in seinen Müssen verhält, wie er sich in seinen Dürfen verhält, wie er sich in seinen Sollen verhält, wie er sich in seinen Mögen verhält, wie er sich in seinen Lassen verhält, wie er sich in seinen Machen verhält, wie er sich in seinen Tun verhält, wie er sich in seinen Unterlassen verhält, wie er sich in seinen Geschehenlassen verhält, wie er sich in seinen Verursachen verhält, wie er sich in seinen Bewirken verhält, wie er sich in seinen Hervorbringen verhält, wie er sich in seinen Schaffen verhält, wie er sich in seinen Vernichten verhält, wie er sich in seinen Zerstören verhält, wie er sich in seinen Aufbauen verhält, wie er sich in seinen Niederreißen verhält, wie er sich in seinen Errichten verhält, wie er sich in seinen Einreißen verhält, wie er sich in seinen Gründen verhält, wie er sich in seinen Auflösen verhält, wie er sich in seinen Verbinden verhält, wie er sich in seinen Trennen verhält, wie er sich in seinen Vereinigen verhält, wie er sich in seinen Entzweien verhält, wie er sich in seinen Versöhnen verhält, wie er sich in seinen Verfeinden verhält, wie er sich in seinen Befreunden verhält, wie er sich in seinen Bekämpfen verhält, wie er sich in seinen Unterwerfen verhält, wie er sich in seinen Siegen verhält, wie er sich in seinen Besiegtwerden verhält, wie er sich in seinen Gefangennehmen verhält, wie er sich in seinen Gefangenwerden verhält, wie er sich in seinen Befreien verhält, wie er sich in seinen Befreitwerden verhält, wie er sich in seinen Erlösen verhält, wie er sich in seinen Erlöstwerden verhält, wie er sich in seinen Verdammen verhält, wie er sich in seinen Verdammtwerden verhält, wie er sich in seinen Richten verhält, wie er sich in seinen Gerichtetwerden verhält, wie er sich in seinen Urteilen verhält, wie er sich in seinen Beurteiltwerden verhält, wie er sich in seinen Verurteilen verhält, wie er sich in seinen Verurteiltwerden verhält, wie er sich in seinen Freisprechen verhält, wie er sich in seinen Freigesprochenwerden verhält, wie er sich in seinen Schuldigsprechen verhält, wie er sich in seinen Schuldigwerden verhält, wie er sich in seinen Unschuldigsein verhält, wie er sich in seinen Unschuldigwerden verhält, wie er sich in seinen Verzeihen verhält, wie er sich in seinen Verzeihtwerden verhält, wie er sich in seinen Vergeben verhält, wie er sich in seinen Vergebenwerden verhält, wie er sich in seinen Vergessen verhält, wie er sich in seinen Vergessenwerden verhält, wie er sich in seinen Erinnern verhält, wie er sich in seinen Erinnertwerden verhält, wie er sich in seinen Gedenken verhält, wie er sich in seinen Gedachtwerden verhält, wie er sich in seinen Ehren verhält, wie er sich in seinen Geehrtwerden verhält, wie er sich in seinen Verehren verhält, wie er sich in seinen Verehrtwerden verhält, wie er sich in seinen Anbeten verhält, wie er sich in seinen Angebetetwerden verhält, wie er sich in seinen Lieben verhält, wie er sich in seinen Geliebtwerden verhält, wie er sich in seinen Hassen verhält, wie er sich in seinen Gehasstwerden verhält, wie er sich in seinen Verachten verhält, wie er sich in seinen Verachtetwerden verhält, wie er sich in seinen Bewundern verhält, wie er sich in seinen Bewundertwerden verhält, wie er sich in seinen Beneiden verhält, wie er sich in seinen Beneidetwerden verhält, wie er sich in seinen Begehren verhält, wie er sich in seinen Begehrtwerden verhält, wie er sich in seinen Besitzen verhält, wie er sich in seinen Besessenwerden verhält, wie er sich in seinen Verlieren verhält, wie er sich in seinen Verlorenwerden verhält, wie er sich in seinen Finden verhält, wie er sich in seinen Gefundenwerden verhält, wie er sich in seinen Suchen verhält, wie er sich in seinen Gesuchtwerden verhält, wie er sich in seinen Fragen verhält, wie er sich in seinen Gefragtwerden verhält, wie er sich in seinen Antworten verhält, wie er sich in seinen Beantwortetwerden verhält, wie er sich in seinen Schweigen verhält, wie er sich in seinen Beschwiegenwerden verhält, wie er sich in seinen Reden verhält, wie er sich in seinen Beredetwerden verhält, wie er sich in seinen Überreden verhält, wie er sich in seinen Überredetwerden verhält, wie er sich in seinen Überzeugen verhält, wie er sich in seinen Überzeugtwerden verhält, wie er sich in seinen Überwinden verhält, wie er sich in seinen Überwundenwerden verhält, wie er sich in seinen Überleben verhält, wie er sich in seinen Überlebtwerden verhält, wie er sich in seinen Sterben verhält, wie er sich in seinen Gestorbenwerden verhält, wie er sich in seinen Auferstehen verhält, wie er sich in seinen Auferstandenwerden verhält, wie er sich in seinen Himmelfahren verhält, wie er sich in seinen Himmelgefahrenwerden verhält, wie er sich in seinen Wiederkommen verhält, wie er sich in seinen Wiedergekommen

fides, spes, charitas, humilitas et patientia. Das dritte Buch: de virtutibus et vitiis, quae ad proximum spectant, wo de charitate, de condonando, de amore inimicis debito cet., Alles in der ungefähren Sachordnung des Dekalogus. Das vierte Buch: de officiis et virtutibus christiani respectu sui ipsius, wo von der abnegatio nostri, ferenda cruce, humilitate, modestia, scientia, prudentia, sapientia, temperantia et castitate, fortitudine, constantia, honestate, vigilantia et de animo sua sorte contento. Das fünfte Buch: de affectibus, wo von der admiratio, amor, φιλαντία, amicitia, odio cet. Das sechste Buch: de officiis singulorum iuxta eorum vocationem et statum, wo von den Gatten, Eltern, Kindern, Herren und Dienstboten, Greisen und Jungen, Reichen und Armen, Unglücklichen, Obrigkeiten und Unterthanen, Pfarrern und Gemeinde, Kriegern, Advocaten, Vormündern, Aerzten, Kaufleuten und Künstlern gehandelt wird.

In dieser Ethik hat sich also die übliche, von der Anlehnung an den Dekalogus veranlaßte Methode zu größerer Freiheit entwickelt. Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, sonst nur beiläufig in die Nächstenpflichten mit eingemischt, bilden ein eigenes Gebiet; ebenso werden von den allgemeinen Nächstenpflichten die besondern Gemeinschaften bestimmt als eigener Abschnitt unterschieden, wie bei Amyraut; hingegen sind cultus naturalis und institutus nicht mehr so bestimmt als zwei Abschnitte getrennt.

Die Meinung, daß Pictet überhaupt von der genauern Orthodoxie abweiche, ist ein Vorurtheil; nicht nur dedicirt er die Medulla ethicae dem überaus orthodoxen, von Marburg her nach Zürich berufenen Klingler, sondern auch die Medulla th. didacticae seinem Collegen Calandrinus, „vero theologo, vigili semper et imperterrito in tuenda veritate, orthodoxiae tenacissimo,

perniciosarum novitatum, quibus scatet hodie, proh dolor! orbis, osori." Seine Ansicht, „daß der christlichen Ethik weder die Principien der wahren Philosophie, noch das Licht der Natur und die gesunde Vernunft widersprechen, weil ja Wahrheit der Wahrheit und Licht dem Lichte nicht widersprechen," ist durchaus nicht neu und keine Abweichung von der Orthodoxie.

Das größere Werk von Pictet, La morale chrétienne, ist schon 1695, dann verbessert 1710 erschienen; die Uebersetzung von Bachstrohm in dritter Auflage, Leipzig 1722. Der Verfasser schätzt zwar die früheren Autoren, meint aber, erst in seinem Werke endlich „eine vollständige Sittenlehre darzubieten, die alle Pflichten und Tugenden der Christen, so wie die Laster und Affecte in sich begreife." Den Plan des Ganzen bevorwortet er selbst: „Erstlich handle ich von den Ursachen des gottlosen Lebens, die nicht allein in der hier bloß vorauszusetzenden Erbsünde liegen, sondern darin, daß die Menschen so wenig mit rechtem Ernst an Tod, Gericht, Seligkeit und Verdammniß denken." (Danäus sah hierin tiefer, wenn er fordert, man sollte sittlich handeln, auch wenn die Folgen gar nicht wären.) „Ferner darin, daß man es mit dem Seligwerden zu leicht nimmt, die Welt zu sehr liebt und sich einbildet, wer einer guten Religion angehöre, der könne seiner Seligkeit sicher seyn. Im zweiten Buche erörtere ich, was einem Christen, der recht leben will, zu thun obliege, sich selbst, Gott und Christus recht erkennen, Benutzung der heiligen Schrift und des Gewissens, Anwendung und Beharrlichkeit. Drittens betrachte ich die christlichen Lebenspflichten in ihren drei Gattungen, die sich auf Gott, die sich auf den Nächsten und die sich auf uns selbst beziehen. Den ersten ist das dritte und vierte Buch gewidmet, den zweiten das fünfte und sechste, den letzten das siebente. Im achten Buch handle ich von den im Wege stehenden Affecten, im neunten endlich von den Pflichten besonderer Lebensverhältnisse."

Das Grundschema der Medulla wird also beibehalten, aber mit praktisch nützlichen Erörterungen ergänzt.

Weiter reiht sich an die bisherigen Werke der die Orthodoxie nun schon mildernde neuenburger Theologe Joh. Friedr. Osterwald, geb. 1663, gest. 1747, in seinem, nur den allgemeinen Theil der Moral enthaltenden Compendium ethicae christianae, welches aus Dictaten an seine Zuhörer zuerst in London herausgegeben wurde, sodann iuxta exemplar Londinense zu Basel 1739, ins Französische übersetzt à la Neuveville 1740. Im Compendium theologiae christianae, Bas. 1739, hat er das Dogmatische und Ethische vermischt behandelt, wie dieß immer neben der gesonderten Bearbeitung hergegangen ist. In der Ethik „dürfe die von Aristoteles, Seneca u. A. ausgegangene philosophische, so viel Gutes sie enthalte, nicht vermischt werden mit der christlichen." S. 5. Inter se neutiquam differunt ita, ut nullus sit inter utramque consensus, — prout vero opponitur falsum. Hauserunt enim philosophi ex lumine naturali, imperfecto quidem, sed tamen a deo profecto. — Quodsi quis philosophorum ethicam in universum damnare voluerit, videat, ne eadem opera ethicae et religionis christianae fundamenta convellat. 8. Sed christiana est perfecta et efficax. Multa erant officia veteribus illis philosophis ignota, — quae deum et interiorem hominem spectant, de amore dei, de precibus, de sui abnegatione, de acquiescentia divinae voluntati. 17. Eigentlich enthalte sie einen allgemeinen und speciellen Theil, dort die allgemeinen Principien, hier die einzelnen Tugenden; da aber das Letztere so oft bearbeitet worden, so wolle er nur das Erstere geben, und zwar in drei Abschnitten: 1) de virtute christiana in genere, 2) de incitamentis ad virtutem, 3) de auxiliis.

Osterwald mit Werenfels und J. A. Turrettin bilden schon den Uebergang zur neuern, von der Orthodoxie abweichenden Zeit.

Bald nach Osterwald schrieb der berner Theologe J. Georg Altmann Principia ethica ex monitis legis naturae et praeceptis religionis christianae deducta. Ed. 2. Turici 1753, wie er sagt, „ita ut ethicae simul philosophicae sive rationalis et christianae praecepta tradantur. Quum autem teste Paulo omnis cultus et nostra secundum praecepta Christi vivendi ratio sit rationalis, primo quidem in ethica praemittenda videntur illa sanae rationis dictamina, leges naturales ad honestatem, ad tranquillitatem societatis civilis conducentes, tum subiungenda coelestia illa monita. Hinc officia nostra sunt aut naturalia aut revelata. Die ethica naturalis sey imperfecta, nihil enim tradit de fide, de perfecta humilitate, de poenitentia salutari, de fructu ex adversitatibus capiendo, de crucis et adversitatum commodis cet. Die Ethik sey um so nöthiger, da über die Sittlichkeit der Menschen schwer geklagt werde zu allen Zeiten, so daß Intelligenz und Wille bedeutend geschwächt seyn müssen." Nach diesen „prolegomena" folgt die in zwei Bänden enthaltene Sectio I. in 49 Kapiteln, welche keinem bestimmten Theilungsprincip folgen. Wie Amyraut, betrachtet Altmann zuerst den status hominum naturalis, d. h. die Gesellschaft in ihren Naturbeziehungen, ehe es eine bestimmte Verbindung und bürgerliche Gesetze gab, „eigentlich eine Fiction, aber wichtig, um das reine Natursittliche anzuschauen. Klar sey es, daß da rohe Barbarei einreißen werde. Daher entstehe der sofort zu betrachtende status societatis civilis nothwendig, dessen erstes Element das coniugium und die paterna potestas, sodann die herilis für den Verein vieler Familien; damit entstehen die Gesetze und Obrigkeiten. Sollen die Menschen nun moralisch werden, so müssen die virtutes intellectuales sich entwickeln, der habitus intellectualis, Wahres zu erkennen und vom Falschen zu sondern, damit der Wille der Einsicht folge. Jeder soll erkennen, was in

seinen Beruf einschlägt, auch in den himmlischen. Daraus entsteht die cognitio sui ipsius, namentlich seiner miseria. Die Tugend ist das feste Bestreben des Willens, Gott zu gehorchen; sie führt zur Glückseligkeit. Leitend ist die Erkenntniß des göttlichen Willens, zunächst die conscientia. Die Pflicht ist uns da und in der Offenbarung bekannt gemacht, sie ist actio conveniens legi. — Der status peccati ist virtutis inops, die Tugend gehemmt durch ignorantia sui et nimio sui amore." Uebergehend zu den vitia specialia, beginnt Altmann mit der ambitio et superbia, kommt zu avaritia et furtum, concupiscentia et aviditas u. s. w., zum amor sui, dann wieder maledicentia, calumnia et mendacium u. s. w.

Der Dekalogus wird also ganz verlassen, die ethica naturalis et revelata unterschieden, aber nicht wirklich als Theilungsprincip gebraucht. Ein ähnliches, nur viel breiteres Werk ist des etwas spätern berner Theologen Joh. Friedr. Stapfer's (starb 1775) Sittenlehre, 6 Theile, Zürich 1756—1766., angelehnt an die wolfische Methode, „die seit dreißig Jahren in Uebung gekommene mathematische Lehrart." Dieß gilt vom Verfahren im Einzelnen, eine rechte Grundeintheilung zeigt sich auch in diesem Werke nicht. „Es soll zu dem theoretischen Theil der Religion, welcher unter dem Namen Grundlegung zu derselben vor etlichen Jahren erschienen ist, der praktische Theil seyn." „Wolf mache einen deutlichen Unterschied zwischen der Art des Beweises der natürlichen und der geoffenbarten Religion, indem er will, daß die Wahrheiten der erstern aus der Vernunft, der Beweis der letztern aber, so sich auf das göttliche Ansehen allein gründet, aus der heiligen Schrift soll hergeholt werden." „Die Sittenlehre ist diejenige Lehre, welche den Menschen unterrichtet, wie er leben müsse, wenn er wolle glückselig seyn, und wie er seine Natur und Gemüthsgaben gebrauchen müsse, wenn die Ehre Gottes, seines Schöpfers und Wohlthäters, wie auch die allgemeine Wohlfahrt seines Nächsten durch ihn solle befördert werden. —

Wednesday, October 2nd, at 10 o'clock, the Rev. Dr. Hall will preach a sermon on the subject, "Is the Bible Inspired?" Dr. Hall is a very able man, and his sermon will be worth hearing. Everybody is invited to attend.

Mr. Thomas Hall, who has been sick for some time, is now able to be out. He is a brother of Dr. Hall, and is also a very able man. He will preach next Sunday morning and evening

legis divinae, de usu legis moralis, de peccato et bonis operibus, de resipiscentia, de motivis ad pietatem, de impedimentis pietatis, de adiumentis s. mediis, de oratione in genere et de oratione dominica, de s. ministerio et officiis ministrorum. Er unterscheidet S. 470. die philosophia moralis aut iuris naturalis scientia, welche besonders von Grotius und Pufendorf angebaut worden, von der theologia moralis, die nur aus der heiligen Schrift abzuleiten sey. Die erstere Disciplin sey aber auch sehr nützlich für einen Christen, denn die allgemeineren Vorschriften der Bibel werden mit Nutzen auch aus der Vernunft selbst abgeleitet. Die lex naturalis hätten auch die Protoplasten gehabt sammt einem für ihre Lage angemessenen positiven Gebot zur Prüfung, ob sie jene halten würden. Später sey kein positives Gebot gegeben worden bis auf Noah, dem nach der Fluth, wie die Juden dichten, sieben Gebote gegeben worden seyen, de idololatria, de blasphemia, de homicidio, de illicito concubitu, de latrocinio, de magistratu, de carne cum sanguine non comedenda; indeß sey nur das dritte und siebente in der heiligen Schrift ausdrücklich erwähnt, das erstere, wie die fünf übrigen, sey iuris naturalis, das letztere positivi. Der Engländer Joh. Seldanus habe ein Syntagma iuris naturae et gentium aus diesen sieben noachischen Geboten zusammengestellt. Positiv sey auch die Anordnung der Opfer gewesen, der Unterschied reiner und unreiner Thiere, die Beschneidung. Den Israeliten endlich habe Gott ein Gesetz gegeben, welches, so weit es die mores betrifft, dem Naturgesetz entspricht und es nur vollkommen promulgirt, dazu leges civiles et ecclesiasticas. Dann habe die mündliche Tradition noch viele beigefügt. Die Summe des Moralgesetzes sey der Dekalogus, von Gott selbst in zwei Tafeln getheilt; aber man müsse ihn richtig auslegen, d. h. als spirituell, auch die innern Bewegungen leitend, als allgemein, die verwandten Stücke

mit umfaſſend, die affirmativen Vorſchriften als immer verbindlich, jedoch nicht immer und überall äußerlich zu leiſten, ſo zwar, daß das Gegentheil nie geſchehen dürfe; die negativen als durchaus verbindlich, weil nie und nirgends geſchehen dürfe, was Gott verbietet, die negativen ſowohl, als auch die affirmativen umfaſſend und umgekehrt. Die Pflichten gegen Gott als die höhern gehen voraus, dann die gegen die Menſchen, zuerſt im Handeln, dann im Reden, endlich im Denken. Daher ſey dieſe Eintheilung allen andern vorzuziehen. — Hiermit iſt ſehr klar gezeigt, unter welchen Vorausſetzungen und bei welcher erweiternden Hermeneutik der Dekalogus als Schema der Moral dienen kann, exegetiſch unſtreitig ſehr unhaltbare Grundſätze.

Die letzten reformirten Moraliſten ſind die beiden Marburger Sam. Endemann, geb. 1727, geſt. 1789. Institutiones theologiae moralis, Tom. 2. Francof. 1780. und Ethicae christianae compendium, 2 T. Francof. 1783, endlich Robert, Ethicae christianae compendium, Marb. 1770, welche beiden Compendien auf den reformirten Univerſitäten Deutſchlands gewöhnlich gebraucht worden ſind.

Endemann bevorwortet eine ſehr weite Idee der Moral oder praktiſchen Theologie: Omnia, quae ad theologiam moralem referri solent, nempe ethicam, oeconomicam, politicam et ecclesiasticam christianam huiusque partem non ultimam, theologiam pastoralem, hoc libro complector et systematice trado. — Rationis ac revelationis luce usus omnia lente festinando ac religiose examinavi. Die prolegomena behandeln die veritates practicae naturales et revelatae. Utrumque certitudinem indubiam parit. Die theologia practica ſey a) naturalis, b) revelata, jene scientia, dieſe fides, daher man die praecepta moralia gerade ſo wie die articulos fidei in pura und mixta zerlege, die revelata weiter in alt- und neuteſtamentliche. Erſtes Buch: theo-

logia moralis generalis, zweites: ethica christiana, drittes: officia hominum in statibus peculiaribus, viertes: officia in statu sociali. Das zweite Buch zerfällt in die officia erga deum, erga se ipsum, erga alia entia et homines in specie, somit nicht genau nach dem Dekalogus.

Er beruft sich auf Pictet, La Placette, Lampe, Stapfer, Mosheim, Buddeus, Baumgarten, Gellert, Miller, Leß u. A., auch auf die ältern: Danäus, Melanchthon, Calixt.

Mit Endemann hört die reformirte Moral als solche auf, da er selbst schon die ausgezeichnetern lutherischen Theologen benutzt. Es dürfte nicht unmöglich seyn, wie die Dogmatik, so die Moral der reformirten Theologen in der Einheit eines Systems darzustellen und für jeden Satz die Aussagen der bedeutendsten Ethiker zusammenzufassen.

II. Darstellung der Leistungen für vollendete Ausbildung des Moralsystems in den drei ethischen Formen.

Die drei ethischen Formen, Güter, Tugenden und Pflichten, sind in der dargestellten reformirten Moral so wenig als anderwärts genau unterschieden worden. Beim höchsten Gut dachte man nur an Gott selbst und das jenseitige vollkommene Seligseyn in der Gemeinschaft mit ihm, eine Idee, welche sich daher nur als Ziel und Zweck alles ethischen Handelns bestimmte, nicht aber als das in dieser Welt selbst zu verwirklichende ethische Resultat, wie sich dasselbe als Realisirung des Gottesreiches hätte erkennen lassen. Das summum bonum erschien daher nur in den einleitenden Abschnitten als ein den Begriff des wahrhaft sittlichen Handelns mit constituirendes Element, oder doch als ein nur subjectives Resultat dieses Handelns in der Form der Glückseligkeit. Ist somit der echt ethische Güterbegriff nicht auf-

Gedicht „Der Fischer“ (Bd. 1, S. 124) ist der Wasserspiegel, der sich über dem Ertrunkenen schließt, ein Bild für die Ruhe, die nach dem Tode eintritt. Ebenso ist in dem Gedicht „Der Wanderer“ (Bd. 1, S. 125) der Wanderer ein Bild für den Menschen, der sich durch das Leben kämpft, und der Sturm, der ihn bedroht, ein Bild für die Gefahren, die ihn umgeben. Und in dem Gedicht „Der Sänger“ (Bd. 1, S. 126) ist der Sänger ein Bild für den Dichter, der sich durch seine Kunst Ruhm erwirbt, und der König ein Bild für die Großen, die ihn belohnen. Und in dem Gedicht „Der Schatzgräber“ (Bd. 1, S. 127) ist der Schatzgräber ein Bild für den Menschen, der nach Reichtum strebt, und der Schatz ein Bild für das Glück, das er sucht. Und in dem Gedicht „Der Zauberlehrling“ (Bd. 1, S. 128) ist der Zauberlehrling ein Bild für den Menschen, der sich an Dinge wagt, die er nicht beherrscht, und der Besen ein Bild für die Kräfte, die er entfesselt. Und in dem Gedicht „Der Totentanz“ (Bd. 1, S. 129) ist der Tod ein Bild für das Ende, das alle Menschen erwartet, und der Tanz ein Bild für die Eitelkeit, die sie vorher treiben. Und in dem Gedicht „Der Gott und die Bajadere“ (Bd. 1, S. 130) ist der Gott ein Bild für den Menschen, der sich über die Sinnlichkeit erhebt, und die Bajadere ein Bild für die Versuchung, die ihn umgibt. Und in dem Gedicht „Der Paria“ (Bd. 1, S. 131) ist der Paria ein Bild für den Menschen, der von der Gesellschaft ausgestoßen ist, und der Tempel ein Bild für die Religion, die ihn tröstet. Und in dem Gedicht „Der Pilgrim“ (Bd. 1, S. 132) ist der Pilgrim ein Bild für den Menschen, der sich nach dem Himmel sehnt, und der Berg ein Bild für die Hindernisse, die ihn aufhalten. Und in dem Gedicht „Der Ritter“ (Bd. 1, S. 133) ist der Ritter ein Bild für den Menschen, der sich für seine Ideale opfert, und der Drache ein Bild für die Feinde, die ihn bekämpfen. Und in dem Gedicht „Der Knabe“ (Bd. 1, S. 134) ist der Knabe ein Bild für den Menschen, der sich nach Freiheit sehnt, und der Vogel ein Bild für die Freiheit, die er sucht. Und in dem Gedicht „Der Jüngling“ (Bd. 1, S. 135) ist der Jüngling ein Bild für den Menschen, der sich nach Liebe sehnt, und die Geliebte ein Bild für die Liebe, die er sucht. Und in dem Gedicht „Der Mann“ (Bd. 1, S. 136) ist der Mann ein Bild für den Menschen, der sich nach Arbeit sehnt, und die Arbeit ein Bild für die Pflicht, die er erfüllt. Und in dem Gedicht „Der Greis“ (Bd. 1, S. 137) ist der Greis ein Bild für den Menschen, der sich nach Ruhe sehnt, und der Tod ein Bild für die Ruhe, die er findet.

Bern, 1688 in die katechetiſche Profeſſur, 1697 in die polemiſch-apologetiſche, 1700 in die didaktiſche befördert und 1716 an Hopf's Stelle zum Antiſtes (Decan) gewählt, ſtarb 1718 a). Geſchätzt iſt ſein Commentar zum heidelberger Katechismus: Catechesis Palatina brevi quaestionum et responsionum analysi et ampliore rerum exegesi, in qua s. theologiae praecipua explicantur — Bernae 1697, welcher im dritten Abſchnitt die Moral umfaßt; Altmann erwähnt auch ein theologiae integrum systema, vermuthlich die ſyſtematiſch aufeinander folgenden akademiſchen Diſſertationen, und mit ſehr beſtimmter Bezeichnung die Ethica, welche er als Philaretus herausgegeben. Ueber dieſe ſagt der Verfaſſer im Vorwort, „ſeit achtzehn Jahren ſey er auf dem Lehrſtuhl thätig; da er ein eingeführtes Compendium für Erklärung der ethica sacra vorgefunden, in welchem, was die Philoſophie für die Ethik darbietet, ganz fehlte, ſo habe er den Zuhörern, für deren Alter gerade das Philoſophiſche eher paßte, als hingegen ſchon die chriſtliche Ethik, Dictate gegeben, aus denen nun dieſes Büchlein erwachſen ſey. Die philoſophiſche Ethik zu vernachläſſigen, ſey gegen alle Gewohnheit der Schulen, und ein Grund für dieſe Vernachläſſigung könne doch darin nicht liegen, daß dieſe Ethik solidam virtutem nec docere nec praestare possit; ſie enthalte darum doch viel Nützliches für das Leben, zumal für den Beweis der Nothwendigkeit von Tugend und Pflicht. Als Magd ſie zuzulaſſen, könne doch Niemand verwehren, ja ſie ſtimme mit der chriſtlichen Ethik ſo gut überein, daß ſie immer, was dieſe vorſchreibt, auch als Gebot des Gewiſſens nachweiſt. Rodolph hat ſich anderswo über das Zerfallen der Theologie in Dogmatik und Moral ausgeſprochen: dissertatt. theol. didactico-elencticopracticarum I. §. 2. Religio est recta deum cognoscendi et colendi ratio sub spe certa divinae remunerationis.

---

a) Georg. Altmanni oratio funebris. Bernae 1718.

Partes sunt veri dei agnitio et cultus. Unde fluunt religionis actus, qui sunt vel eliciti, iique tum interni, ut amor, timor, fiducia cet., tum ex interno et externo compositi, velut sunt invocatio, adoratio, votum, sacrificium, vel imperati, ut sunt officia quaeque charitatis et iustitiae ex religioso in deum amore erga proximum praestanda. Dieſes Zerfallen in den theoretiſchen und praktiſchen Theil gelte ſowohl für die theologia naturalis, als für die revelata. — Die hergebrachten Theilungsprincipien ſind alſo beibehalten.

In der Ethik nun iſt §. 2. subiectum tractationis mores et beatitudo gemäß der alten Angabe des Zweckes, bene beateque vivendi rationem docere; denn das Stoiſche, die Tugend ſelbſt ſey zugleich die Glückſeligkeit et recte facti praemium nullum aliud esse quam fecisse, könne man nicht gut heißen, da an der Tugend die Pflichterfüllung ſelbſt und das Gefühl der Befriedigung unterſcheidbar ſey. Daher §. 5. Ethicam duabus complectimur partibus, una quidem est de cultura et regimine animi, sive virtute, altera de virtutis praemio, sive beatitudine. Illam aretologiam, hanc eudaemonologiam dicere liceat. Die Tugendlehre wird zerlegt in die allgemeine und ſpecielle; die Glückſeligkeitslehre ſodann, das höchſte Gut als Zweck oder Reſultat behandelnd, wird eine Art Güterlehre, jedoch der weit kürzere Theil. Wie in Gott das Gutſeyn und das Seligſeyn nicht auseinander fallen, ſo abbildlich auch im Menſchen; der höchſte Zweck und das höchſte Gut ſey Eins, die communio cum deo.

Im Vergleich mit der gewöhnlichen Manier, vom höchſten Gut nur in den prolegomena zu reden, verdient dieſer Verſuch einer von der Tugendlehre unterſchiedenen Güterlehre, obwohl ſie nur als Glückſeligkeitslehre gefaßt iſt und die von allem Lohn abſtrahirende Tugend des daniſchen Syſtems wieder trübt, lobende Anerkennung. Ebenſo iſt es ein Vorzug, daß die ſonſt nur als prolegomena

vorausgeschickte ethische Anthropologie zum allgemeinen Theil der Tugendlehre erhoben ist. Der Tugendbegriff wird ausgeführt. In der Tugend sey (S. 144.) enthalten: 1) ex amore veritatis sequitur, ut eam auscultes, quae est diligentia; ut facias quod illa iubet, quae est obedientia; si ames veritatem unice, facies id unum, quod illa iubet, neutro deflectens, quae est iustitia correctrix, nec rationem habeas tui commodive tui, quae est humilitas. Diese vier könnten Cardinaltugenden seyn, wenn sie nicht ungetrennt alle zugleich in der Tugend enthalten wären und sich auf die Objecte hin keineswegs getrennt beziehen ließen. Als Eintheilung dient dann das Uebliche, S. 173: Officia virtutis partim in deum respiciunt, quae est pietas et religio, partim in nos, quae est temperantia et fortitudo, partim in alios homines, quae est aequitas.

Zur Begründung dieser Eintheilung wird S. 165. eine Unterscheidung der Begriffe Tugend und Pflicht gesucht. „Virtus ab officiis caute distinguenda est. Officium dicimus, quod unumquemque in re qualibet efficere convenit pro conditione personae, loco, tempore cet. Est virtutis officium aliud internum, quod animo absolvitur, velut inquirere veritatem, — aliud externum, quod in corpus aliasque res sese diffundit. Die letzteren wisse Jedermann von der Tugend zu unterscheiden, da man, was die Pflicht thun soll, nicht immer aus Tugend thut; umgekehrt könne die Tugend da seyn ohne die Pflicht, wenn nämlich der Stoff und die Mittel fehlen. Ferner sey die Tugend an sich Eine und nur durch Beziehung auf verschiedene Pflichten theilbar, wie ja auch die heilige Schrift sehr viel von guten Werken, sehr wenig von der Tugend spreche." — Diese Erörterung ist zwar insofern mangelhaft, als für Unterscheidung von Tugend und Pflicht nur die augenfälligen Nachweise gegeben werden, die schwierigeren aber, wie nämlich die in-

nern Pflichten sich von der Tugend unterscheiden, nicht weiter untersucht ist; und doch nennt er als innere Pflicht nicht bloß das inquirere veritatem, obedire veritati, sondern er meint auch: imo vel ipsa virtus inter virtutis officia est, wodurch die Unterscheidung wieder sehr unsicher wird. Aber er ist doch der Sache sehr nahe gekommen, daß nämlich das Ethische als Beschaffenheit und Kräftigkeit des Geistes die Tugend sey, als Handlungsweise aber oder als Regel des Handelns die Pflicht, als mitwirkendes Resultat das Gut. Hat doch auch Kant die Verwirrung noch so weit getrieben, daß er den Tugendbegriff zur Eintheilung des Pflichtbegriffs braucht, indem er Tugendpflichten von andern Pflichten unterscheidet, obgleich die letzteren doch unmöglich wahre Pflichten seyn könnten.

Uebrigens ist Rodolph's Ethik als eine zur Ergänzung der christlichen entworfene philosophische anzusehen. Seine christliche Ethik ist mit der Dogmatik enthalten in der von 1699 bis 1716 zu Bern erschienenen Reihe von theologischen Dissertationen, welche wie die von Sebastian Beck in Basel oder wie die theses Salmurienses, Sedanenses u. a. eine vollständige Reihe der loci communes bilden. Rodolf's dissertatio 24. de libertate christiana, 25. de sanctificatione, 26. und 27. de bonis operibus, 28. de resipiscentia fidelium enthalten die Grundlagen der Moral, ohne das System selbst zu entwerfen, somit auch ohne Berücksichtigung der drei ethischen Formen, welche überhaupt erst Schleiermacher in ihrer Bedeutung erkannt hat. Zur philosophischen Ethik gehören auch Rudolf's dissertationes ethicae, welche in antiker Dialogenform die erste de natura et partibus ethices, die zweite de mente et corpore in homine unitis, die dritte de intellectus humani imbecillitate, eius finitudine et abusu in curiositate, eine vierte de conscientia handeln und mit Geschmack geschrieben sind.

Ex Ed. Abbr. of Ex Ed. 1, 2, or 3 in Exercise 8, 9, etc.

Ex Ed. 1, 2, or 3 Abbr. of Exercise Edition 1, 2, or 3 in Exercise 8, 9, etc. Exercise Edition 1 is the first edition of the exercise, Exercise Edition 2 is the second edition of the exercise, and Exercise Edition 3 is the third edition of the exercise.

Exercise 8, 9, etc. Abbr. of Exercise 8, Exercise 9, etc. Exercise 8 is the eighth exercise, Exercise 9 is the ninth exercise, etc.

Exercise Edition 1, 2, or 3 Exercise Edition 1 is the first edition of the exercise, Exercise Edition 2 is the second edition of the exercise, and Exercise Edition 3 is the third edition of the exercise.

Exercise Edition 1 Solution The solution to the first edition of the exercise.

Exercise Edition 2 Solution The solution to the second edition of the exercise.

Exercise Edition 3 Solution The solution to the third edition of the exercise.

Exercise Solution The solution to the exercise.

Exercise Solution Video The video solution to the exercise.

Exercise Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Solution Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video The video solution to the exercise.

Exercise Video Solution The video solution to the exercise.

Exercise Video The video solution to the exercise.

**Exercise Video

Fig. 1.

Fig. 2.

Fig. 3.

Fig. 4.

Fig. 5.

3.

Der Israeliten Auszug aus Aegypten bis zum rothen Meere.

Eine kritische Untersuchung

von

D. J. G. Stickel,
Professor zu Jena.

Dem bezeichneten Vorgang ist neuerlich sowohl von den Bibelforschern, welche auf Kameelen die Wüste zwischen Aegypten und dem Sinai durchzogen, als von denen, die still sitzend am heimischen Studiertisch das hebräische Alterthum zu erschließen trachteten, eine immer mehr gesteigerte Aufmerksamkeit zugewendet worden. Dennoch gehen die Ansichten darüber, auch nur die der Lebenden in Betracht gezogen, theils von einander, theils vom biblischen Text und der Oertlichkeit, wie weit solche bekannt, so ab, daß sich jenes Ereigniß uns immer noch als ein geographisch-historisches Problem darstellt. Schon das kann reizen, die Untersuchung aufzunehmen. Noch mehr die Wahrnehmung, daß in jenen mannichfaltigen Erörterungen einzelne so förderliche Gedanken und geographische Notizen zu Tage gekommen sind, welche den Aufbau einer wohlbegründeten, in sich zusammenstimmenden und für die weite Zeitferne immerhin befriedigenden Vorstellung erhoffen lassen.

Damit sey jedoch die Schwierigkeit der Lösung nicht geleugnet, noch daß der Weg, der uns ans Ziel führt, auch bei dem jetzt vorhandenen Material, ein weiter ist, aufgehalten durch vielerlei unerläßliche Abbiegungen. Man denke

Abb. 11: Blockt. Tpfw. mit Tupfer, um 1900

Das Tupfwerk wird in Blocktechnik hergestellt. Die Tupfen werden mit einem Tupfer, der in Farbe getaucht wird, auf den Stoff gedruckt. Dieser Tupfer besteht aus einem Holzstab, an dessen Ende ein Stück Filz befestigt ist. Die Tupfen werden in Reihen gedruckt, wobei die Reihen versetzt sind. Die Tupfen haben einen Durchmesser von etwa 1 cm. Der Abstand zwischen den Tupfen beträgt etwa 1 cm. Die Farbe ist ein Rot, das durch Beimischung von Eisenoxid entsteht. Der Stoff ist ein Baumwollstoff mit einer Fadendichte von 20 Fäden/cm². Die Tupfen sind gut erhalten, nur an einigen Stellen ist die Farbe etwas verblaßt. Die Technik ist einfach, aber wirkungsvoll. Sie wurde vermutlich in Heimarbeit ausgeführt.

Abb. 12: Ausschn. Tpfw. mit Tupfer, um 1900

Ausschnitt des Tupfwerks mit Tupfer. Man sieht die Reihen der Tupfen und die versetzte Anordnung. Die Tupfen sind nicht immer perfekt rund, was auf die Handarbeit zurückzuführen ist. Der Tupfer hat manchmal etwas Farbe zu viel aufgenommen, so daß einige Tupfen verlaufen sind. Die Farbe ist an diesen Stellen dunkler. Der Stoff ist ein Baumwollstoff mit einer Fadendichte von 20 Fäden/cm². Die Tupfen sind gut erhalten, nur an einigen Stellen ist die Farbe etwas verblaßt. Die Technik ist einfach, aber wirkungsvoll. Sie wurde vermutlich in Heimarbeit ausgeführt.

Abb. 13: Blockt. Tpfw. mit Tupfer, um 1900

Das Tupfwerk wird in Blocktechnik hergestellt. Die Tupfen werden mit einem Tupfer, der in Farbe getaucht wird, auf den Stoff gedruckt. Dieser Tupfer besteht aus einem Holzstab, an dessen Ende ein Stück Filz befestigt ist. Die Tupfen werden in Reihen gedruckt, wobei die Reihen versetzt sind. Die Tupfen haben einen Durchmesser von etwa 1 cm. Der Abstand zwischen den Tupfen beträgt etwa 1 cm. Die Farbe ist ein Rot, das durch Beimischung von Eisenoxid entsteht. Der Stoff ist ein Baumwollstoff mit einer Fadendichte von 20 Fäden/cm². Die Tupfen sind gut erhalten, nur an einigen Stellen ist die Farbe etwas verblaßt. Die Technik ist einfach, aber wirkungsvoll. Sie wurde vermutlich in Heimarbeit ausgeführt.

Abb. 14: Ausschn. Tpfw. mit Tupfer, um 1900

Ausschnitt des Tupfwerks mit Tupfer. Man sieht die Reihen der Tupfen und die versetzte Anordnung. Die Tupfen sind nicht immer perfekt rund, was auf die Handarbeit zurückzuführen ist. Der Tupfer hat manchmal etwas Farbe zu viel aufgenommen, so daß einige Tupfen verlaufen sind. Die Farbe ist an diesen Stellen dunkler. Der Stoff ist ein Baumwollstoff mit einer Fadendichte von 20 Fäden/cm². Die Tupfen sind gut erhalten, nur an einigen Stellen ist die Farbe etwas verblaßt. Die Technik ist einfach, aber wirkungsvoll. Sie wurde vermutlich in Heimarbeit ausgeführt.

eine, als Fortsetzung des rothen Meeres zu betrachten, geht von Süd nach Nord; die andere zweigt sich vom Nildelta ab, durchschneidet etwas oberhalb der Mitte unser ganzes Areal in östlicher Richtung und bildet, indem sie mit der vom Suezbusen heraufkommenden zusammenstößt, einen Winkel mit dieser. Ihr westlicher Theil wird Wadi Tumilat, ihr östlicher Seba Bijar genannt. Das Land südwärts davon bis zum Mukattam-Atakah ist Wüste und vorzugsweise der Schauplatz unserer Untersuchung. Am westlichen Rande, wo die Wüste in das Delta abfällt, stehen die Orte Kahira, Heliopolis (On), Abu-Zabel, Belbeis u. a. Die Landschaft zunächst am Wadi Tumilat und weiter gen West und Nord, dem Nil entlang, heißt jetzt al-Scharkijah; sie wird mit fast allgemeiner Beistimmung für das alttestamentliche Gosen gehalten.

Auf diesem Boden ist der israelitische Zug von den neuern Forschern in mindestens siebenerlei verschiedenen Richtungen geführt worden, deren mehrere jedoch am Ende wieder zusammenlaufen, da nur drei Mündungspuncte am Meere angenommen werden.

Am weitesten nach Norden weist Professor Thierbach im Osterprogramm des Gymnasiums zu Erfurt, 1830. Indem er יַם־סוּף, Schilfmeer, auf das Mittelmeer deutet, sucht er mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit darzuthun, daß die Israeliten von Heliopolis, welches ihm für Raamses gilt, über Pithom, ihm identisch mit Etham, ausgezogen und dann von ihrem Lager zwischen Migdol und Daphnon (Baal-Zephon, Daphnä) aus, ungefähr drei Stunden, südlich vom spätern Pelusium, mit einer Abbiegung von dem ostwärts nach Gerrha führenden Hohlwege (Pi-Hachiroth), mitten durch den Menzalehsee gegangen wären, der damals noch eine Bucht des mittelländischen Meeres gewesen. Dabei sollen Naturphänomene, wie das Phosphoresciren des Meeres, eine Luftspiegelung, besonders eine stark elektrische, säulenartig herabhängende Wolke (die

Nous avons vu que le Japon a été en relations avec la Russie depuis le XVIIe siècle. Mais ces relations n'étaient pas directes. Elles passaient par la Hollande, qui avait le monopole du commerce avec le Japon. Les Russes ne connaissaient pas le Japon, et les Japonais ne connaissaient pas la Russie. Ce n'est qu'au XIXe siècle que les deux pays ont commencé à se connaître. Les premiers contacts ont été établis par les navigateurs russes qui, en explorant les côtes de la Sibérie orientale, ont découvert les îles Kouriles et Sakhaline. Ils ont été suivis par les missionnaires orthodoxes, qui ont fondé une mission à Hakodate, dans l'île de Yezo. Puis vinrent les diplomates. En 1855, le traité de Shimoda a établi les premières relations officielles entre la Russie et le Japon. Ce traité a été suivi par d'autres traités, qui ont réglé les questions de frontières, de commerce et de navigation.

Les relations entre la Russie et le Japon ont été souvent troublées. Elles ont été troublées par la question de Sakhaline, par la question de Corée, par la question de Mandchourie. Elles ont été troublées par la guerre de 1904-1905. Mais elles ont toujours été marquées par un grand respect mutuel. Les Russes ont toujours admiré le courage et l'intelligence des Japonais. Les Japonais ont toujours admiré la force et la générosité des Russes. Ces sentiments ont survécu à la guerre. Ils ont survécu à la révolution. Ils existent encore aujourd'hui.

Le Japon a beaucoup emprunté à la Russie. Il a emprunté à la Russie son système d'éducation, son système judiciaire, son système militaire. Il a emprunté à la Russie sa littérature, sa musique, sa peinture. Il a emprunté à la Russie sa religion. Les Japonais ont traduit les œuvres des écrivains russes. Ils ont joué les pièces des dramaturges russes. Ils ont écouté les compositeurs russes. Ils ont admiré les peintres russes. Ils ont adopté l'orthodoxie russe. Ils ont construit des églises orthodoxes. Ils ont formé un clergé orthodoxe. Ils ont traduit les livres liturgiques russes.

La Russie a beaucoup emprunté au Japon. Elle a emprunté au Japon son art, son artisanat, son industrie. Elle a emprunté au Japon sa cuisine, sa médecine, sa pharmacopée. Elle a emprunté au Japon son théâtre, son cinéma, son sport. Les Russes ont admiré les estampes japonaises. Ils ont collectionné les objets d'art japonais. Ils ont imité les techniques japonaises. Ils ont adopté les méthodes japonaises. Ils ont étudié la langue japonaise. Ils ont traduit les œuvres des écrivains japonais.

Le Japon a beaucoup influencé la Russie. Il a influencé la Russie par son exemple. Il a influencé la Russie par son modèle. Il a influencé la Russie par son enseignement. Il a influencé la Russie par son commerce. Il a influencé la Russie par son industrie. Il a influencé la Russie par son art. Il a influencé la Russie par sa littérature. Il a influencé la Russie par sa musique. Il a influencé la Russie par sa peinture. Il a influencé la Russie par sa religion.

La Russie a beaucoup influencé le Japon. Elle a influencé le Japon par son exemple. Elle a influencé le Japon par son modèle. Elle a influencé le Japon par son enseignement. Elle a influencé le Japon par son commerce. Elle a influencé le Japon par son industrie. Elle a influencé le Japon par son art. Elle a influencé le Japon par sa littérature. Elle a influencé le Japon par sa musique. Elle a influencé le Japon par sa peinture. Elle a influencé le Japon par sa religion.

Les relations entre la Russie et le Japon ont été souvent troublées. Elles ont été troublées par la question de Sakhaline, par la question de Corée, par la question de Mandchourie. Elles ont été troublées par la guerre de 1904-1905. Mais elles ont toujours été marquées par un grand respect mutuel. Les Russes ont toujours admiré le courage et l'intelligence des Japonais. Les Japonais ont toujours admiré la force et la générosité des Russes. Ces sentiments ont survécu à la guerre. Ils ont survécu à la révolution. Ils existent encore aujourd'hui.

Le Japon a beaucoup emprunté à la Russie. Il a emprunté à la Russie son système d'éducation, son système judiciaire, son système militaire. Il a emprunté à la Russie sa littérature, sa musique, sa peinture. Il a emprunté à la Russie sa religion. Les Japonais ont traduit les œuvres des écrivains russes. Ils ont joué les pièces des dramaturges russes. Ils ont écouté les compositeurs russes. Ils ont admiré les peintres russes. Ils ont adopté l'orthodoxie russe. Ils ont construit des églises orthodoxes. Ils ont formé un clergé orthodoxe. Ils ont traduit les livres liturgiques russes.

La Russie a beaucoup emprunté au Japon. Elle a emprunté au Japon son art, son artisanat, son industrie. Elle a emprunté au Japon sa cuisine, sa médecine, sa pharmacopée. Elle a emprunté au Japon son théâtre, son cinéma, son sport. Les Russes ont admiré les estampes japonaises. Ils ont collectionné les objets d'art japonais. Ils ont imité les techniques japonaises. Ils ont adopté les méthodes japonaises. Ils ont étudié la langue japonaise. Ils ont traduit les œuvres des écrivains japonais.

Le Japon a beaucoup influencé la Russie. Il a influencé la Russie par son exemple. Il a influencé la Russie par son modèle. Il a influencé la Russie par son enseignement. Il a influencé la Russie par son commerce. Il a influencé la Russie par son industrie. Il a influencé la Russie par son art. Il a influencé la Russie par sa littérature. Il a influencé la Russie par sa musique. Il a influencé la Russie par sa peinture. Il a influencé la Russie par sa religion.

La Russie a beaucoup influencé le Japon. Elle a influencé le Japon par son exemple. Elle a influencé le Japon par son modèle. Elle a influencé le Japon par son enseignement. Elle a influencé le Japon par son commerce. Elle a influencé le Japon par son industrie. Elle a influencé le Japon par son art. Elle a influencé le Japon par sa littérature. Elle a influencé le Japon par sa musique. Elle a influencé le Japon par sa peinture. Elle a influencé le Japon par sa religion.

„Rohrbai", genannt wird. — Auch entbehren alle die anderen Annahmen der hiſtoriſchen Begründung, daß die Philiſter mit den Enakskindern, 4 Moſ. 13, 23., einerlei ſeyen, zu Moſe's Zeit öſtlicher, als ſpäter, bis Kadeſch gewohnt, und daß Moſes von Peluſium aus, mit Umgehung derſelben von der weſtlichen Seite, am Ufer des Mittelmeeres hin, in Paläſtina hätte eindringen wollen, da die Philiſter vielmehr ſchon in der Patriarchenzeit durch theilweiſe Verdrängung der Aväer auf einem kleinen Küſtenſtriche zwiſchen Aegypten und Gaza feſten Fuß gefaßt hatten a), und da Moſes (vergl. 2 Moſ. 13, 17.) nicht erſt nach, ſondern bereits vor dem Meeresdurchgang entſchloſſen war, den Weg nach dem Philiſterlande nicht zu ziehen. — Wer könnte ſich alſo zu einer Hypotheſe noch bekennen wollen, die gegen Geſchichte, Sprachgebrauch und Quellenbeſtimmung in ſolchem Widerſpruche ſteht?

Vom äußerſten Norden wenden wir uns zum tiefſten Süden unſeres Areals, nach dem oben erwähnten Beſatinthale. Sein weſtlicher Theil führt den Namen Wadi al-Tih, Thal der Verirrung, weiter öſtlich heißt es Wadi al-Ramlijah, und zunächſt dem Meere Wadi al-Tawarik. Etwa nach dem erſten Theile ſeiner Länge, vom Nil aus gerechnet, bricht aus dem Wadi al-Tih ein Seitenthal durch die nördliche Bergwand Mukattam-Atakah in nordöſtlicher Richtung durch, worin die ſogenannte Beſatinſtraße nach Suez führt. Ganz nahe bei dem Puncte der Abzweigung liegt die Quelle Gandelhi, außer welcher es im Wadi al-Tih kein trinkbares Waſſer gibt. — Dieß iſt das Terrain, auf welchem ſich nach der Meinung des Pater Sicard und K. von Raumer's b), denen ſich auch

a) Vergl.: Der Prophet Amos, erklärt von Baur. Gießen 1847. S. 85. und von Lengerke's Kanaan, I. S. 196 f.

b) Deſſen D. Zug der Iſraeliten aus Aegypten nach Kanaan. Leipzig 1837, und Beiträge zur bibliſchen Geographie. Leipzig 1843.

von Lengerke angeſchloſſen hat, der iſraelitiſche Zug bewegte.

Nach dem allgemeinen Aufbruch in Goſen (γῆ Ῥαμεσσή) wäre zuerſt über Heliopolis ſüdwärts an dem Ort vorübergezogen worden, wo ſpäter Babylon erbaut wurde, dann oſtwärts im Wadi al-Tih bis zur Quelle Gandelhi, neun Stunden (Lieues) von Beſatin. Hier wäre die erſte Raſt gehalten worden, Sukkoth; neun Stunden weiter in dem Thale hin, noch etwa acht Stunden vom rothen Meere, in der Ebene Ramlijah, die zweite, Etham. Von da an — hierauf achte man wohl! — hätte das wandernde Volk nun aber nicht die noch heute gangbare Karawanenſtraße nordoſtwärts in der Spalte zwiſchen Mukattam und Atakah hindurch nach Suez verfolgt, ſondern die Straße verlaſſend — das ſoll die „Wendung" des Zuges von Etham aus ſeyn —, ſich durch einen Richtweg in den Wadi Tawarik an das Meer gezogen. Selbiger Richtweg iſt ein zwei Stunden langer Engpaß, wo nur zwanzig Menſchen neben einander gehen können. Weil Pharao nicht geahnt, daß der Weg der Iſraeliten nicht bloß an, ſondern auch durch das Meer ginge, hätte er das Eingehen in eine ſolche Sackgaſſe für eine Verirrung halten müſſen; jene aber, die ſechsmalhunderttauſend waffenfähigen Männer mit den zugehörigen Weibern und Kindern, wären von der Mündung des Wadi Tawarik aus, möglichſt nahe dem ſüdlichen Abhange des Atakah, in einer Nacht durch das hier ſechs Stunden breite Meer auf dem Trockenen hindurchgegangen, indem das Waſſer ihnen für Mauern geweſen wäre zur Rechten und zur Linken.

So K. von Raumer, deſſen Glaube nicht Allen gegeben war, die auf dieſe Unterſuchung eingegangen ſind. Fand er ſich gemüßigt, die „nichtigen" natürlichen Erklärungen des Durchgangs Iſraels vom „Atheismus, vom Unglauben an einen perſönlichen Gott" herzuleiten, „der jetzt auch die letzte fromme Rückſicht frech beſeitigt", ſo

Hengst gegenwärtig das Urtheil über seine Tüchtigkeit und wichtigen Dienste ab, die er geleistet worden, jenen Hengst, dessen Ruhm den dauerhaftesten Gedenkstein verdient, dessen Name gerühmt und hochgeehrt bleiben wird, so lange das Andenken der Franzosen ganz, oder Gerechtigkeit, Liebe und Ehrfurcht den deutschen Geschichtsforscher anfeuern können. Die von Wallenstein, durch ihn in der Bestimmung seines Werthes, wenn zweifelnden der Bestellung der böhmischen Gestüte und der Thätigkeit selbst, sich zeigenden der sächsischen Inquisitation in einem Protokolle, als welchem derselbe den Verkauf der Fohlenhengst Lingo, 7 Mtsl. 15 Jahr alt, zwischen der preußischen Gesandtschaft-Attaché und dem Landstallmeister Wallenstein, als Commissarien, in Folge Befehls von ihm und dem K. K. Hofkriegsrathe Grafen Hardegg, welche gesetzige Beschaffenheit dieses Gestüts, seiner in eigentlichen Origen verlornen, Zeit vom K. K. Hofkriegsrathe und aufgehobenen, und wenige Individuen um auf die von A. Baumer angenommenen Ansichten und Vorschriften hinweise; in derselben vorgenommen und den Angabe der Eigenschaften, der Abstammung seiner, Mutterstuten und über den Zeit gezogen, von seinen Vaterpferden genommen, alle und jemals seine ungemeine und ungewöhnliche Gnade, — Lingo sind Verwirrungen auf arabische Weise, nachahmen eingeführte. — Aber seinen sich dem ungeübten und den Anfänger ferner genommen und widerstehet an die geringste Ungeschicklichkeit und die Widersetzlichkeit des Pferdes genommen werden kann, sie, wie Richard Schröder[1]), der Kleiner Ansicht bekennet und vorzeigen Gründe kannt das Mare gegangen sein sollen, wo man sie bringen soll. Dagegen sind die, wie die Arabischen Zucht, dem Engländer A. S. Stephens so sehr gefallen zu haben scheinen, einen Spiel Phasen's, mit der Arme auf seinem Gemahl, als

[1]) Deutsches Vollblut von Bruhn, S. 108 f.

wahrnehmen, indem er mit ſeinen Wagen und Roſſen über der „Tiefe hinfliegt" a)?

Auch treten ſchwere Bedenken aus dem Verlaufe des Ereigniſſes ſelbſt entgegen, wie ſolches von v. Raumer vorgeſtellt wird. Wir wenden nicht ein, daß ein ſo gedachter Hergang ſogleich aufgehoben iſt, wenn unſere unten folgende Auseinanderſetzung richtig iſt, wonach die drei Stationen der Iſraeliten eben ſo viele Tagereiſen waren; allein das leuchtet ein, daß bei einer Entfernung von eilf Stunden zwiſchen Raamſes, welches v. Raumer mit Heroopolis beim heutigen Abu-Keiſcheib identificirt und wo Moſes und Aaron ihr Hauptquartier gehabt haben ſollen, und zwiſchen der Stadt Zoan, wo Pharao reſidirt haben ſoll, die bibliſchen Angaben große Schwierigkeiten machen, jene beiden Führer ſeyen in derſelbigen einen Nacht des 14. Niſan, in welcher die Erſtgeburten umkamen, vor Pharao berufen worden, vor dieſem erſchienen, 2 Moſ. 12, 29 ff., von welchem Moſes das letzte Mal „entbrannten Zornes" hinweggegangen war, um „nicht mehr vor ſeine Augen zu kommen", 2 Moſ. 10, 29. 11, 8., in deſſen Nähe er ſich alſo freiwillig wohl nicht wieder begeben hatte, und es ſeyen dann die beiden am 15. von Raamſes mit ihrem Hauptquartiere aufgebrochen b). — Klarer noch ſind zwei Verſtöße gegen die Karte. Der erſte beruht in einem Widerſpruche zwiſchen den Textworten und den geographiſchen Poſitionen auf dem Kärtchen, das der einen v. raumer'ſchen Schrift c) angehängt iſt. Denn während dort (S. 12.) die Annahme Sicard's als wahrſcheinlich aufgenommen wird, die Iſraeliten hätten am erſten Tage den Weg bis zu der Quelle

---

a) Incidents of Travel in Egypt, Arabia Petraea and the Holy Land. By J. L. Stephens, Esq. S. 52. und Burckhardt's Reiſen in Syrien, II. S. 984.

b) v. Raumer's Beiträge ꝛc. S. 3. und deſſen Zug der Iſraeliten, S. 11.

c) Der Zug der Iſraeliten u. ſ. w.

Gandelhi, „neun Stunden von Beſatin", zurückgelegt, wonach Sukkoth, die erſte Raſt, alſo ſo viel weit öſtlicher, als Beſatin ſtehen müßte, iſt auf der Karte dieſem Sukkoth dieſelbige Stelle mit Beſatin gegeben. Dadurch wird weiter aber auch der Platz von Etham, das nach dem Text „neun Stunden von Gandelhi und etwa acht Stunden vom rothen Meere in der Ebene Ramlijah" angenommen werden ſoll, verrückt, viel zu weit nach Weſten, beinahe an den Ort von Gandelhi. Das iſt eine ſehr folgenreiche Verſchiebung, durch welche das Urtheil des Leſers, dem keine richtigere Zeichnung zur Hand iſt, berückt wird. Denn, und das iſt der zweite Verſtoß, nur noch acht Stunden vom Meere, in der Ebene Ramlijah, wo das v. raumer'ſche Etham ſtehen ſoll, geht, wie die Karte des Ingenieurs Devilliers a) darthut, kein Weg in nördlicher Richtung, den eine von Beſatin kommende Karawane einſchlagen könnte. Der Atakahbergſtock mit Dſchebel al-Gharbun ſchneidet die Paſſage ab. Demnach iſt es falſch, daß hier die Iſraeliten „die Wendung" von der nördlich gehenden Karawanenſtraße gemacht, indem ſie von hier ihren Zug oſtwärts in den Wadi al-Tawarik gerichtet hätten. Jene Karawanenſtraße trennt ſich vielmehr neun Stunden früher, ſchon nach einem Dritttheile, nicht „in der Mitte" (S. 10.) des Weges vom Nil her, bei Gandelhi, aus dem Wadi al-Tih, alſo da, wohin v. Raumer's Text Sukkoth ſetzt. Alſo würde die Wendung auf Sukkoth, die erſte Station, nicht auf Etham, die zweite, fallen. Letzteres iſt die Angabe der Bibel, erſteres die aus der wahren Terrainbeſchaffenheit auskommende Annahme v. Raumer's, wenn das gleich S. 13. etwas verdeckt wird. Der Widerſpruch liegt vor Augen, betrifft aber einen ſolchen Cardinalpunct, daß hieran die ganze Hypotheſe ſcheitert. Gelangt dabei überdieß das

---

a) Siehe Description de l'Egypte, I. S. 290. (danach reducirt auf Kiepert's Karte zu Robinſon's Reiſe).

Bibelwort nicht zu seinem Rechte, denn die Erwähnung des starken Ostwindes, durch welchen „der Herr das Meer weggehen ließ die ganze Nacht", 2 Mos. 14, 21., wäre nach der v. raumer'schen Betrachtungsweise völlig überflüssig, weil nach ihr Alles durch die unmittelbare Wunderkraft Gottes gewirkt wird, weil die Fluthen gerannen mitten im Meere, und der Durchgang an einer Stelle geschehen seyn soll, an der das Meer 14 Faden, d. i. 84 Fuß, Wasser hält, ein Wind also auf keine Art den Meeresboden trocken legen kann; erscheint ferner das Verfahren eines Führers, welcher aus Gosen in das angrenzende Arabien weggeleiten will, und dem noch von Heliopolis aus die nächste, gerade Straße nach Suez offen lag, der aber sein in Eile fliehendes Volk auf einen beträchtlichen Umweg, erst näher an den Nil hinan geführt, dann in die Bergregion hinter Mukattam, in Schluchten und Engpässe eingepfercht haben soll, ganz unbegreiflich und sinnlos, und haben endlich so geachtete Reisende, wie Niebuhr, Robinson, Tischendorf u. A., sich entschieden gegen eine solche Zugesrichtung erklärt: so dürfen wir wohl auch diese Ansicht ablehnen, welche den Meeresdurchgang vom Wadi Tawarik aus unternehmen läßt.

Hiernach bleibt nur die dritte Stelle, die bei Suez, an welcher die Meinungen nicht bloß von Griechen und Arabern a) und den meisten neuern Reisenden, die am Platze gewesen, sondern auch der Theologen haften, die, hier einmal im Einklang, übrigens von so verschiedener Stellung zum Bibelwort sind, wie Paulus, Hengstenberg, Ewald u. A. Selbst auf die Gefahr hin, Bekanntes zu wiederholen, kann ich mich nicht entschlagen, die betreffende Ortsbeschaffenheit kurz zu vergegenwärtigen, weil die Bestimmung über die Zugesrichtung von der Klarheit und Si-

---

a) Vergl. Niebuhr's Beschreibung von Arabien, S. 414.

cherheit des Urtheils über ihren Mündungspunct wesentlich bedingt wird.

An dem Puncte, wo Suez liegt, springt das westliche Ufer des arabischen Busens als eine Landspitze nach Osten vor, so daß der Busen hier seine schmalste Stelle, eine Breite von 3450 Fuß oder $\frac{2}{3}$ einer engl. Meile, hat. Sogleich unterhalb der Stadt, gen Süden, zieht sich das Ufer mit einem starken Einbug westwärts zurück; die Meeresbreite beträgt hier 3—4 engl. Meilen. Der Boden des weiten südlichen Beckens besteht zunächst dem Lande aus Sandbänken und felsigem Grunde, ist ganz eben und fest, dünn mit Seegras belegt. Die Bänke, davon sich eine lange vom östlichen Ufer aus hinzieht, werden mit Ausnahme eines schmalen Canals bei niedrigster Ebbe trocken, oder bleiben doch nur wenig mit Wasser bedeckt. Ganz nahe der südlichsten Spitze derselben sah Robinson Leute darauf hingehen. Das ist die südliche Furth. Wenn derselbe Reisende aber auch berichtet [a]), daß die Araber hier das Wasserbett zur Zeit der Ebbe durchwaten, indem dann das Wasser fünf Fuß tief sey, oder bis ans Kinn reiche, so kann damit nur die Tiefe in dem schmalen Canal gemeint seyn, der von Süden nach Norden jene Bänke durchsetzt.

Oberhalb Suez, nordwärts, wird der Busen wieder breiter, als er neben der Stadt ist, und enthält mehrere niedrige Inseln oder Sandbänke, die zur Fluthzeit meist bedeckt sind. Sie sind durch den Sand entstanden, welcher von dem starken Nordostwind, der hier oft herrscht, aus der angrenzenden Wüste an und in das Wasser getrieben wird. Ueber zwei derselben geht die zweite, die nördliche Furth weg, welche Niebuhr's Führer zu Fuß passirten, indem das Wasser kaum bis zum Knie reichte. Doch scheint die Breite dieses Riffs oder Isthmus unter dem Meere nicht groß zu seyn. Eine Insel ganz dicht unterhalb der Furth

---

a) Dessen Palästina, I. S. 80.

bedeutende Zahlenreihe. Weiter hinaus ist das Muthmaßen weiter denken und zwar früher nach hinten als vorher, als ob es nicht bis in die letzten langen Regierungen noch weit wären bis in den mittleren Gegend hin, wo in den ältern Jahren bedeutende Menschenhaar war. Wie außerordentlich Thatsachen sagt die Stadt Theben Hundertpfund unter Moses, so hat doch Niemand, was Herodotus's Texte*) von seinen Bildern sagt, noch jetzt mehr als eine deutliche Weise durch seinen Texten. Dagegen hat die Reihe Ellen einer Hundertwohl 10, bei, wie erwähnt, oft dort bereitet, den einzigen Gegenstand, wo es belang und Moses und dem Menschen Wesentlich ist. Dem Einen, welcher mit Einsicht bei den Bauten, welche gelungen wurden, während Israel's Aufenthalt von die reinen Einsetzungen, wie sinnig das heute und die Stelle mit Wagen gestalt bleiben.

Soll die Frage über den Durchgang der Israeliten nur auf Grund der jetzigen Wirthschaftsart der Wasserlosen beantwortet werden, so kann hier einem einzigen antwort, als wir keine Stelle gestatten werden. Am wenigsten über bei eine soll 30 engl. Meilen lange und breite, und kann also nur ein mäßig großes Thier Raum für ein gestatt finden. Die ungeheuere Verbrennung des Landes im Süden von Ober- und Mittel-Sinai stellen verbrennen, wenn die Israeliten die hohe Gegend im Norden betrat hatten, den Israeliten Gelegenheit zum Nehmen in der, wenn man einmal die Gewicht legt, von Josephus Antiquit. II. 15. 3), gefüllten Seen Sirbo. Die Sirbo-See, engl. (Bond) Sirbonis, ist die ganze Nacht weder, 2 Meil. 14. 31., öffnete, indem sie legt

*) Dessen Beschreibung von Theben, Buch. XXIV.

**) Das Wort, Sirbonis, ist richtiges Europäerwissen für Sirbonis's Sirbonis, und bedeutet, wie Josephus selbst, Buch. II. Kapitel. 3. Sirbonis. Sirbonis a. a. O. I. 8. 3.

noch vorhandenen Furthen bloß gelegt wurden (vergl. וַיִּרְאוּ אֲפִיקֵי מָיִם, Pſ. 18, 16.), eine Straße gen Oſten, durch das Meer auf dem Trockenen hindurchzugehen, während von beiden Seiten, in dem nördlichen und ſüdlichen Baſſin, Gewäſſer wie beſchränkende Mauern ſtehen blieben. Da aber die Fluth von 3½ bis 7 Fuß über den Untiefen ſteigt, ſo droht an derſelbigen Stelle der Waſſertod, wenn der richtige Zeitpunct verfehlt wird, wie bekanntlich der General Bonaparte im Jahre 1799 in der nördlichen Furth beinahe das Schickſal des ägyptiſchen Pharao an ſich erfahren hätte.

Scheint die Breite des Buſens, wie eingewendet worden, zu unbeträchtlich, um das Ereigniß in ſich glaubhaft und als ein ſolches zu befinden, wie es nachmals dem iſraelitiſchen Volksbewußtſeyn vorſchwebte, ſo könnte zwar hiergegen auf die vielerlei Veränderungen verwieſen werden, die ſich nach der Verſicherung Niebuhr's, wie Robinſon's im Laufe der Zeit in der Bodenbeſchaffenheit begeben haben. Allein gerade nur durch eine ſolche Nähe von Ufer zu Ufer war einerſeits der Uebergang der großen Menſchenmenge in einigen Stunden möglich, und konnten andererſeits die Aegyptier gereizt werden, ſelbſt wenn die Ebbezeit zu Ende neigte, den Iſraeliten auf der Waſſerſtraße zu folgen. Ueberraſcht durch die Wahrnehmung, die Flüchtlinge entſchlüpften ihnen, und wie ſie dieſe vor ihrem Angeſicht glücklich hindurchgehen ſahen, konnten ſie wohl in der Haſt der Verfolgungsbegierde, je ſchmaler der Buſen war, um ſo eher meinen, mittelſt ihrer Roſſe viel raſcher, als jenes Volk zu Fuß durch denſelben zu ſetzen. Als dann freilich die Räder der ſchweren Streitwagen in den feuchten Sandboden tief einſchnitten, „daß ſie mit Beſchwerlichkeit fuhren", 2 Moſ. 14, 25., die Axen brachen, und durch die Feſtſteckenden die Andern auf der zu beiden Seiten durch tiefere Waſſerbecken abgegrenzten Furth im Vorrücken wie im Rückzuge aufgehalten waren: da mußten ſie wohl ihres gefährlichen Irrthums inne werden, da „machte der Herr ein

Schrecken in ihrem Heere", mit der immer höher und höher wachsenden Fluth entstand eine Verwirrung und Stimmen wurden laut, die zur Flucht riefen, weil „der Gott Israels streite für sie wider die Aegypter."

Herr v. Raumer fragt, warum nur die Israeliten am Abende vor dem Durchgange geschrieen hätten, wenn sie bequem durchwatend entfliehen konnten. — Nun, die bewaffnete ägyptische Wagenburg hinter ihnen, die jeden Augenblick einen Angriff machen konnte, vorne das unübersteigliche Gebirge, zur Seite das vom Sturmwinde gepeitschte, wogende Meer, dessen Ebbezeit abgewartet und auf dessen feuchtem, ungewissen Grunde beim Dunkel der Nacht zwischen hüben und drüben aufgestautem Wasserschwall hingegangen werden sollte, das waren doch Dinge, die jedenfalls in Bangigkeit versetzen und selbst in muthigen Seelen Schauer erregen konnten. Dazu gedenke man der Weiber und Kinder, und daß Furcht ansteckt. — Eine Wendung aber solcher angstvollen, Seyn oder Nichtseyn betreffenden Spannung plötzlich nicht nur zur Rettung der wagsamen Flüchtlinge, sondern selbst zu einem, einfach-groß durch Meereswallen vollbrachten Vernichtungsschlag über die unbesonnen, hastig nachstürzenden Verfolger war ein so staunenswerthes, in seiner Art einziges und für die Nation folgenwichtiges Ereigniß, daß Sage und Lied der Nachwelt ganz mit Recht darauf, als auf eine der größten Thaten Gottes an seinem Volke, zurückwiesen. Wenn dann in der Darstellung des Psalmisten 77, 19. noch der Donner kracht, Blitze strahlen und die Erde zittert, so dient das als Zeichen, daß später der irdische Hergang mehr in die Region des Himmels erhoben wurde, wonach auch die paränetische Tendenz nicht weiter Verwunderung erregen kann, welche, das wird nie ganz verkannt werden, so lange es eine biblische Kritik gibt, die Erzählung des Pentateuchs durchzieht. Was nach Abzug dessen als historische Substanz bleibt, das ist, so weit es sich nur um den Durchgang durch

das Meer handelt, an der Oertlichkeit, die bei Suez vor Augen liegt, vollkommen zu begreifen von dem Puncte an, wo die Israeliten bereits am Ufer gelagert und die Aegyptier nördlich von ihnen in einer Position gedacht werden, die eine Umgehung des nahen Meeresendes zu Lande verhinderte.

Allein die eigentliche Schwierigkeit des Ereignisses liegt unseres Dafürhaltens nicht in dem Durchgang an solcher Stelle, sondern in dem Andern, daß nach der biblischen Relation nicht einzusehen ist, wie die Israeliten an diesen Punct gelangen und, unter Voraussetzung der jetzigen Ortsbeschaffenheit, in solche Gefahr gerathen konnten. Ganz mit Recht fragt v. Raumer, warum sie nicht um die kurze Wasserzunge mit ein paar tausend Schritten nördlicher herumgegangen seyn sollten, wie jede Karawane thut, da jedes Kind die Richtung sehen konnte, die sie deßhalb zu nehmen hatten. Auch ist das nicht einzusehen, warum Pharao auf die Nachricht, daß sie mit dem dritten Aufbruch die Richtung nach Suez genommen, hätte denken sollen, die Wüste habe sie beschlossen, da vielmehr der Uebergang nach Arabien überall vor ihnen offen lag, bis sie sich die paar tausend Schritte zu weit südlich gezogen hatten, die jedoch überhaupt nicht, und am wenigsten vom Standpuncte des fernen Pharao, in Betracht kommen konnten. So werden wir zunächst bloß durch Eingehen in die biblische Erzählung zu dem Schlusse getrieben, entweder müsse zu Mose's Zeit die Oertlichkeit etwas anders beschaffen gewesen seyn, besonders das Meer weiter nördlich gereicht haben, wodurch die diesseits Befindlichen bestimmter vom Osten geschieden wurden, oder der Uebergang könne auch in diesen Gegenden des rothen Meeres nicht geschehen seyn. Durch Letzteres würde der Vorgang ganz vom Boden des wissenschaftlich Erkennbaren entrückt; für Ersteres werden uns aber noch sehr gewichtige Gründe entgegenkommen.

Wir hätten uns nun die verschiedenen vorgeschlagenen Reiserouten zu vergegenwärtigen, die an der Stelle bei Suez zusammenlaufen. Zuvor ist aber die Bedeutung noch eines Factors zu bestimmen, der bei ihrer Beurtheilung in Rechnung zu ziehen ist, nämlich die Zeit, binnen welcher die Ausziehenden von dem Sammelplatz bis an das Meer gelangt sind. Der Pentateuch nennt drei Stationen mit Namen, 2 Mos. 12, 37. 13, 20. 14, 2. 9. 4 Mos. 33, 5., die von den Meisten unbedenklich, aber auch ohne Begründung, wie noch von Robinson (1. S. 82.), für drei Tagereisen in ununterbrochener Folge gehalten werden. Dagegen behaupten v. Raumer, v. Lengerke u. A., diese freilich mit einem Selbstwiderspruch [a]), über die Zeit des Zugs lasse sich gar nichts aus dem Text entnehmen, weil nur von Lagerstätten, aber keinen Tagereisen die Rede sey, und Tischendorf [b]) will wenigstens zwischen den drei Märschen Ruhezeiten, länger als einen Tag, voraussetzen.

Hierfür ist zuvörderst zuzugestehen, daß das Wort נָסַע und sein Derivatum מַסָּע, womit die Rastungen bei Sukkoth und Etham bezeichnet sind, an sich nichts weiter als den Aufbruch und das Weiterziehen eines Lagers bedeuten; ob nach einer Nachtruhe oder nach einer Rast von mehreren Tagen oder Wochen, bleibt durch das Wort selbst völlig unbestimmt. Das Zeitmaß kann nur aus den begleitenden Umständen erschlossen werden. Diese waren aber in dem gegebenen Falle von sehr eigenthümlicher und entscheidender Art. Moses hatte in den Vorverhandlungen über den Auszug bei Pharao wiederholt darauf gedrungen, „einen Weg von drei Tagen" in die Wüste zu ziehen, um dort, wie bei den Aegyptiern ähnliche Wallfahrten nach

a) v. Raumer's Beiträge, S. 2 f., vergl. mit dessen Zug der Israeliten, S. 12.; v. Lengerke's Kanaan, S. 432., vergl. mit S. 415.

b) Dessen De Israelitar. per mare rubrum transitu. Lips. 1847. S. 23.

Bubaſtis, Buſiris, Sais u. a. gebräuchlich waren (Herod. 2, 59.), dem iſraelitiſchen Nationalgott ein Opferfeſt zu feiern, 2 Moſ. 5, 3. 8, 23. 24. Daß er aber nichts weniger beabſichtigte, als ſein in Bewegung geſetztes Volk, oder richtiger deſſen anſäſſigen Theil, — denn einen andern hat man ſich nomadiſirend-ſchweifend zu denken —, nach drei Tagen wieder nach Aegypten zurückzuführen, daß er vielmehr damit weiter, hinter das bergende rothe Meer, an den Sinai ziehen wollte, das deutet die Schrift in jener vorhergehenden göttlichen Verheißung, er werde Gott auf dieſem Berge mit dem Volke dienen, ſehr klar an, 2 Moſ. 3, 12. Auch ahnten die Aegyptier ſo etwas; denn ſie wollten zuerſt nur die Männer entlaſſen, die Heerden und die Kinder aber als Unterpfänder zurückbehalten, 2 Moſ. 10, 10. 11. 24., und verlangten dann, als ſie den Weg auf drei Tage verſtatten wollten, die Iſraeliten ſollten nur nicht ſehr weit weggehen, 2 Moſ. 8, 24., woraus, nebenbei bemerkt, deutlich erhellt, daß jene drei Tage eine Zeit- und kein Längenmaß ſind. Den Sinai ſelbſt konnte Moſes unmöglich hoffen in drei Tagen von Goſen aus zu erreichen [a]); aber das hat er ſich offenbar getraut, ſein Volk binnen die-

---

a) Ewald's Meinung (Geſchichte des Volks Iſrael, II. S. 12. N.), „ein Weg von drei Tagen" ſey nur eine runde Zahl, wie „ein ſiebentägiger Weg", wird durch die dafür angezogenen Stellen mehr widerlegt, als bewieſen. Denn in zwei Beiſpielen, wo die geographiſche Entfernung nachgewieſen werden kann, beträgt ſie gerade ſehr genau drei Tagereiſen; ſo von Berſaba nach Moriah, 1 Moſ. 22, 2 ff., vergl. Robinſon I. S. 337 ff., und in der Wüſte Schur, 2 Moſ. 15, 22. 4 Moſ. 33, 8. Ebenſo ſtimmen die nächſten nachweisbaren Stationen vom Sinai, 4 Moſ. 33, 16. 17., vergl. Robinſon I. S. 248 f., mit dem dreitägigen Marſch 4 Moſ. 10, 33. in ſtrengem Sinne wohl zuſammen. Hätte Moſes gegen Pharao von Anfang an die Forderung geſtellt, daß das Volk einmal an dem („drei Tage") entfernten Sinai frei ſeinem eigenen Gotte ein Feſt halte, wie Ewald, unſeres Dafürhaltens, völlig gegen die bibliſche Erzählung behauptet (S. 49.), ſo hätte, da der

der Text aufgefaßt und Abweichungen der Septuaginta Version von dem Urtext erklärt werden. Die Möglichkeit erwarb sich durch die Verbreitung selbst, und daß dieses allein den Alten lag, giebt seine bekannte Bedeutung „Übersetzen und ein Andern Zeichen zu geben“, 2 Mos. 8, 21. 22. 28 u. s. w. Es war deutlicher, der Israeliten wissen, nachdem Pharao entlassen, die Strafruthe gegeben hatte, zu ziehen, als sie gerade hatten, d. h. auf drei Tage, 2 Mos. 13, 21. weg. 5, 3. 8, 23. und so die andern, bei den Übrigen gleichen Unterschied Bemerkenden. Ohne Zweifel ist dieses Wort auch deshalb gewählt worden, weil es, welche mit aufgenommen, Ausländer, die sich dem Zuge anschlossen, bezeichnete, und so auch wenigstens Zeit, in der Nieder gehauen, mit festgenommen wurde? Auch Ausländer sprechen, wie sich deutlich, fast durchgängig jene Annahme Zeichenschrift's von dem Buche und von dem Stiftsverhältniß, und besonders aber gewinnt vielleicht, wie schon angedeutet, die Lesart, wie gelungen, als ein Beweis der notwendig schwierigen Übersetzung durch das Wort, Zeug und Gerathe, Werk und Arbeit, Dienst und Amt, das gerade mit den Stiftsdienern Mosis vorkommt und die Übersetzung gelungen, wo sich die Meinung ergiebt, es sollte man, anderungen die Gnade ertheilen, gar nicht anderen Zeugen, und in Folge dessen Zeugen jenen Dingen und Zeiten zu erkennen, über den mit Pharao Übereinstimmt getroffen wird. Da, als auf den bildlichen Ursprung jenen Zeichen in seinen Händen haben, verwandten Andere, benutzt es, als Gesetzes machen (4 Mos. 33, 8. zeug. 6, 7.) der Mosis, Mosis Stiftsdienst Gnade er durch die Formeln: „als Gesetz“ und „die Lagerten sich“ (יִחֲנוּ) zu bezeichnen pflegt,

Chaldäischen Übersetzer verdienen sich, er sich schreibt der ursprünglichen Übersetzer verdienen sich, er sich schreibt der ursprünglichen Übersetzer verdienen sich, er sich schreibt der ursprünglich

über die Dauer einer Tagereise hinausgeht, dieses ausdrücklich mit der Beifügung, sie seyen einen Weg von drei Tagen gezogen, ehe sie sich lagerten. Das ist doch wohl Deutlichkeit genug.

Aber, wendet v. Raumer ein a), um die „entschiedene Unrichtigkeit" unseres Ergebnisses darzuthun, für die ganze Zeit des ersten Monats von dem Aufbruch der Israeliten bei Raamses bis zur Ankunft in der Wüste Sin würden nur sechs Lagerplätze genannt; es käme also auf je vier bis fünf Tagereisen ein Lagerplatz. — Das ist ein falscher Schluß. Denn woher weiß denn v. Raumer, daß die Israeliten während dieser Zeit immer auf den Beinen gewesen und fort und fort gereist sind? Mit vier Stationen, so viel sind ihrer, konnten sie vom Ende des Busens ganz gut nach Sin gelangen. Da sie dazu fast einen Monat brauchen, so beweist dieß nur, daß sie nach dem Durchgang durch das Meer, sicher und unbehelligt, wie sie nun waren, längere Zeit an den vier Lagerplätzen rasteten. Weder folgt aber hieraus, daß der Zug von Station zu Station mehr als eine Tagereise betragen hat, zumal das ausdrücklich angegeben wird, wenn es der Fall war, noch darf davon ein Rückschluß auf die ganz und gar verschiedenen Verhältnisse der eilfertig Flüchtenden vor dem Meeresübergang gemacht, oder ein Beweis für ähnliche längere Rasten während jener ersten Route darauf gegründet werden.

Nahebei auf dasselbe Resultat gelangt man, wenn die drei von den Aegyptiern verstatteten Tagemärsche für kein Zeitmaß, wie bisher von uns, sondern als eine Längenbestimmung genommen werden sollten. Die Israeliten rücken bis Etham, an das Ende der zweiten Station, vor, ohne Anstoß zu erregen, haben also damit das von den Aegyptiern verstattete Ziel noch nicht überschritten. Auch ist nicht der dritte Aufbruch selbst, sondern die Abbiegung vom We-

---

a) Beiträge a. a. O. S. 2.

ge den Aegyptiern das Zeichen, daß ſie fliehen, 2 Moſ. 14, 2—5.; es muß alſo noch zur weitern Fortſetzung des Marſches von Etham aus Berechtigung geweſen ſeyn. Liegt es nahe, hiernach wiederum Station und Tagereiſe für gleich lang zu halten, ſo dürfen wir uns doch auf den für das Folgende ausreichenden Schluß beſchränken, daß auch nach ſolcher Vorausſetzung die Station vom Referenten wenigſtens nicht länger als ſolch' ein Tagemarſch gedacht wäre, dergleichen drei von den Aegyptiern erlaubt worden. Hierdurch, noch mehr durch die oben eruirte Identität von Station (מַסָּע) und Tagereiſe iſt nun doch ein Fuß breit feſten Landes gewonnen für weitere Kritik und Unterſuchung.

Das bibliſche מַסָּע trifft hiernach nahe zuſammen mit dem arabiſchen Wegemaß مَرْحَلَة, eigentlich der Ort, wo man die Kameele ſattelt und bepackt, daher die Station, wo man Nachtlager hält, und endlich die Strecke Wegs zwiſchen zwei Stationen, und ſo gleichbedeutend mit مسيرة يوم, einer Tagereiſe. Es iſt ein etwas unbeſtimmtes Maß, das nach Beſchaffenheit des Terrains, nach der Schwere des Gepäckes, Gemächlichkeit der Reiſenden u. ſ. f. mehr oder weniger Meilen beträgt, daher eine und dieſelbe Ortsdiſtanz bald für eine, bald für anderthalb, bald für zwei Tagereiſen gerechnet wird [a]). Für Karawanen läßt ſich ungefähr ein Weg von ſieben Stunden als das gewöhnliche Maß annehmen; die Tagereiſen von zehn und eilf Stunden oder vierzig Werſten gehören, wie das jüngſt wieder der drei Jahre im Orient gereiſte Orientaliſt Bereſin beſtätigt [b]), zu den größten. Ausnahmsweiſe laſſen ſich freilich auch noch längere nachweiſen. Bei dem iſraelitiſchen Zuge, genauer zu reden, für das Hauptquartier Moſe's und der Aelteſten mit einem Theile des Volkes, ſind, nachdem jedoch höchſt wahr-

a) Beiſpiele dafür ſiehe in Frähn's Ibn-Foszlan, S. 155 f. Not. und Hartmann's Edrisii Africa, S. CXVI ff.

b) Siehe Ausland, 1847. Nr. 278.

scheinlich mehrere Ruhetage vorhergegangen waren, Tagereisen, selbst auf bergigem Boden, von acht Wegstunden vorgekommen. Denn so weit ist die Station Elim, 4 Mos. 33, 9., nach allgemeiner Annahme der Wadi Gharandel, noch heute ein Hauptwasserplatz der Araber, von der Station am Schilfmeere (V. 10.) entfernt, die, wie Robinson gründlich erwiesen hat (I. S. 117.), nach der Beschaffenheit des Terrains nothwendigerweise an der Mündung des Wadi Taijibah gewesen seyn muß. Nimmt man solchen langen Tagemarsch — die gewöhnlichen waren wohl fünf- oder sechsstündige [a]) — für die drei ersten Stationen als Maßstab, so kann der Ort des Aufbruchs, Raamses, von dem Punct des Durchgangs durch das rothe Meer jedenfalls nicht weiter, als vierundzwanzig Wegstunden entfernt gesucht werden. Es scheint dieß das Höchste, was zugestanden werden kann; denn für eine solche Menge ist das ein großer Maßstab, abgezogen von einem vielleicht außergewöhnlichen Marsch, der dreimal hinter einander schwer zu wiederholen war und nur mit Rücksicht auf die Eile des Volkes und den ebneren Boden gut geheißen werden mag.

Nach dieser Darlegung kehren wir zu den verschiedenen Straßen zurück, auf denen die Israeliten dem Uebergangsort bei Suez zugezogen seyn sollen. Die Meinungen darüber trennen sich, je nachdem Heliopolis oder Heroopolis für den Sammelplatz (Raamses) gehalten ward, in zwei Hauptclassen. Ersteres vorausgesetzt, wären die Kinder Israel, so denkt es C. Niebuhr [b]), dem Pilgerwege, welchen noch alle Karawanen nehmen, die von Kairo nach dem Berge Sinai und nach Mekka gehen, am nördlichen Abhange des Mukattam-Atakah hin, nach dem äußersten Ende des rothen

---

a) Siehe Wellsted's Reisen in Arabien. Deutsche Bearbeitung von Rödiger. II. S. 42 f.

b) Dessen Beschreibung von Arabien, S. 408 f.

Marrek gelegt. Am zweiten Tage bei Krähruh, zwölften Stunden von Sang *), gelegen (Stamm), bilden in dem am breiten See und den schroffen steinigen Bergen Kalkstein und Sand mit dem Stab hervorgeht. Zweien Tage von der kürzeste zweiten Kalte über Helopolis und Sang. In der Sagen sind es, auch von einem großen und ehrlichen Kaufmann, zweiundzwei merken können. — Unfreie Bedeutung kommt hier darauf sich das Mannschaft die Sonne Schiffen Sang. Denn wie Kinder der Schiffe gelten von der auf Kamelen und Pferden sich herabwenden, mit dem Kalkerzeugung im Norden weiterbestimmt, an dem Sie Reisenerung genommen und verhältnismäßig wenig vorläufigen Schiffahrt auf den Sang einen der Hauptverkehrsorte hinzugekommen Kalkes mit zahlreichen Kalkbrüchen und Kalkofen Kalkes! In jeder Schiffahrten, zwischenen Kapitelsitz liegt der Transitstrom bei mehrere Kalkbrüchen und Kalkofen. Die Entfernung ist, wie Kalkes Kalk bei seiner Zerfassung sich kennen Kalkstein, besonders, zu groß, als daß sie weiß zu sein Kalkes Kalkstein von irgend einem Punkte aus, wo sich eine Kalkes in drei Tagen nach dem ersten Kalkes Kalkstein Kalkes Kalkes Kalkes und dem Kalkes Kalkes Kalkes bei Helopolis die Sang, die seit der Kalkstein abgemessen, 28 Stunden die Minuten an Kalkes Kalkes Kalkes

tiſchen Hadſchſtationen, das der berühmte türkiſche Geſchichtſchreiber Hadſchi Chalfa aufbewahrt hat, iſt ſie zu fünf Tagen angeſetzt a). Wie hiergegen Tiſchendorf dieſelbige Entfernung von Heliopolis bis Suez auf nur 20 Stunden abſchätzen konnte, geſtehe ich nicht abzuſehen. Denn wenn auch die kahiriniſchen Eſelstreiber, worauf er verweiſt, den Heimweg von Suez, alſo wahrſcheinlich unbefrachtet, in 24 Stunden zurücklegen, oder die Briefpoſt von Indien 22 Stunden, Mehemed Ali einmal mit Relaispferden nur 13 Stunden gebraucht haben, ſo erhellt daraus nichts mehr, als daß Einzelnen ausnahmsweiſe auch im Oriente Transportmittel zu Gebote ſtehen, um die gewöhnlichen Geſchwindigkeiten zu überfliegen, und es mag das recht wohl für den Fall bemerkt werden, wo es gelten wird, die pharaoniſchen Bewegungen zu bemeſſen; für den Zug der Iſraeliten kann es aber, das iſt wohl klar, keinen Maßſtab abgeben.

Hat dieſer alſo in der dreitägigen Friſt ſchon den kürzeſten Weg von Heliopolis bis Suez nicht machen können, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß noch viel weniger eine ſolche Richtung angenommen werden darf, wie ſie Tiſchendorf vermuthet b), nämlich von demſelben Heliopolis erſt zwei Stationen nordoſtwärts, quer durch die Steppe, auf die damals viel nördlicher als jetzt reichende Spitze des rothen Meers zu, dann ſüdöſtlich nach Suez umgebogen. Alſo ſogar noch ein Winkel bis hinauf in die Breite von Belbeis, wo ſchon die Baſis augenfällig zu lang iſt! Um das nur einigermaßen wahrſcheinlich zu machen, mußte freilich die Kairo-Suezſtraße eine möglichſt große Verkürzung erleiden, da von dem dreitägigen Marſch, den Tiſchendorf auch nur annimmt, zuſammen von etwa 25 Stunden, 5 Stunden auf den Umweg abzugeben waren. Wir ſtellen damit keineswegs die Richtigkeit des leitenden Grundge-

---

a) Siehe Ritter's Erdkunde. D. Sinai-Halbinſel, I. S. 153.
b) A. a. O. S. 21 f.

dankens in Abrede, werden uns vielmehr bemühen, ihn noch evidenter zu machen; aber angewendet auf Heliopolis als den Ausgangspunct, wird die Ausführung in der bestimmten Zeit eine Unmöglichkeit.

Noch eine zweite Schwierigkeit, die gegen jeden Aufbruch von dem genannten Orte spricht, liegt in dem gänzlichen Mangel an Wasser, an dem alle Straßen bis nach Adschrud, nördlich vom Gebirge, leiden. Den Israeliten kann es nicht gefehlt haben; denn als sie es bald nachher drei Tage in der Wüste Schur entbehren, wird das auch erwähnt, 2 Mos. 15, 22. Hier fehlt jede solche Andeutung. Daß sie einen hinlänglichen Vorrath am Nil in Schläuche gefaßt und mitgenommen hätten, ist deßhalb nicht wahrscheinlich, weil sie nach den Textworten „weggetrieben wurden aus Aegypten und nicht verziehen konnten, auch sich keine Zehrung bereitet hatten", 2 Mos. 12, 39. Wollte man sich aber etwa darauf berufen, daß es Beduinenstämme gibt, wie die Beni Schammar, welche während des Frühlings, entfernt von Flüssen oder Brunnen, auf fruchtbaren Ebenen lagern, wo sie mehrere Wochen ohne alles Wasser zubringen und bloß von Milch leben, weil ihr Vieh des Wassers entbehren kann, so lange grüne und saftige Kräuter ihm Nahrung gewähren a), und wollte man dafür geltend machen, daß in der Wüste, durch welche die Israeliten gezogen wären, wenn gleich die Oberfläche grossentheils aus Kies besteht, mit kleinen Rollsteinen überstreut, doch auch zahlreiche Wadis sich befinden mit zerstreuten Gruppen von Sträuchern und Kräutern, in welche während der Regenzeit bis in den März, selbst bis in den April, und noch nach derselben, also gerade um die Zeit, in der die Israeliten auszogen, die Einwohner von Belbeis und Scharkijah ihre Heerden von „Schafen und Zie-

a) Siehe Burckhardt's Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby, S. 186., und vergl. Robinson a. a. O. I. S. 246.

gen" auf die Weide treiben [a]): so genügt das theils darum nicht, weil Milchnahrung für so und so viele Hunderttausende von Menschen eine Viehmenge weit über den Futterertrag dieser Wüste voraussetzt, theils weil auch viel Rindvieh darunter war, das des Wassers nicht entbehren kann, 2 Mos. 12, 38. 10, 9. — Endlich ist auch keine Wahrscheinlichkeit, daß vor Alters diese Gegend mehr Feuchtigkeit enthalten hätte. Weder gibt es dort Trümmer alter Ortslagen, noch haben Bohrversuche nach Wasser zu diesem verholfen. Vor etlichen Jahren hat man einen solchen im Wadi Ankebijah eben so erfolglos gemacht, wie 70 Jahre früher auf Befehl Ali Beg's der Brunnen al-Butr an der Hadschstraße zwar begonnen, dann aber wieder aufgegeben wurde, als man 80 Fuß tief gekommen war, ohne Wasser zu finden [b]). „Hätte man," schreibt Rüppell [c]), „vor dem vorgenommenen Versuche irgend einen verständigen Geologen zu Rathe gezogen, so würde derselbe sicherlich das erhaltene Resultat richtig vorausgesagt haben, daß nämlich bei dem gänzlichen Mangel einer mit Feuchtigkeit versehenen höhern Schichte in der Wüstenfläche zwischen Kairo und Suez keine Bohrversuche nach artesischen Brunnen gelingen konnten." Damit stimmen Robinson's Angaben vollkommen überein. Redschum al-Chail, eine Beduinenstation in der Wüste, wohin etwa der Zug in Tischendorf's Sinn hätte gelangen müssen, bezeichnet er ausdrücklich als ohne Wasser. Es liegt vor Augen, daß bei solcher Bodenbeschaffenheit nun vollends an keine längeren Rasten der Israeliten auf ihren Stationen, wie der eben genannte Gelehrte annimmt, gedacht werden kann.

Noch einen weitern Grund gegen die in Frage stehende Straße, welchen Robinson von den Pferden des pha-

---

a) Robinson a. a. O. S. 64 f.
b) Robinson a. a. O. S. 63. 66.
c) A. a. O. S. 102.

raonischen Heeres entnimmt, für deren je drei eine Kameellast Wasser erforderlich gewesen wäre, enthalten wir uns geltend zu machen. Denn weder ist darzuthun, daß jenes Heer den Israeliten auf derselbigen ganzen Straße gefolgt sey, noch wird einer Truppe, die so schnell verwendbar war, wie die ägyptische in der Erzählung erscheint, die Bereitschaft des Unentbehrlichsten zu ihrer Ausrüstung gefehlt haben. Dagegen darf nicht unbemerkt bleiben, daß die Abbeugung vom geraden Wege, welche nach der niebuhr'schen Hypothese bei Adschrud geschehen wäre, viel zu kurz und unbeträchtlich ist, um zu dem 2 Mos. 14, 3. darüber Ausgesagten zu passen.

Bestimmen, wie das der Fall ist, in jenen Gegenden die Brunnen und Wasserorte die Stationen der Karawanen, so wird nach dem Dargelegten die Straße der Israeliten nirgend anders als am Rande der Wüste, nach dem Delta zu, und der quer ostwärts durchschneidenden Vertiefung gesucht werden können, wo vom durchsickernden Nilwasser Brunnen genährt werden a), oder dem Grabenden der durchfeuchtete Boden das nasse Element zuquellen läßt.

Es ist noch übrig, diejenige Meinungsclasse zu prüfen, welche von der Identität des alten Raamses mit Heroopolis ausgeht. Die Stätte dieses Heroopolis haben die Gelehrten der französischen Expedition mit fast allgemeiner Beistimmung in dem oben erwähnten Wadi Tumilat bei dem Orte nachgewiesen, welcher jetzt Abu Keischeib (Andere: Keischeid) heißt, wo eine weite Aufhäufung von Trümmern eine alte Stadtlage anzeigt. Bei dieser Ansicht fällt sogleich die Schwierigkeit einer zu großen Entfernung des Aufbruchsortes von dem des Meeresdurchganges weg; denn die Beduinen berechnen den Weg von dort bis Suez nur zu zwei mäßigen Tagereisen, Robinson zu ungefähr 14

a) Rüppel a. a. O. S. 103.

Stunden. Die Weglinie, welcher die Israeliten gefolgt wären, zieht aber jeder der Gelehrten, die diese Meinung vertreten, Kiepert, Hengstenberg, Robinson, Ewald, in besonderer Weise. Auf Kiepert's Karte a) läuft sie als eine wenig gebeugte Schlangenlinie am westlichen Rande der Bitterseen, wo auch Sukkoth und Etham angenommen werden, nach Adschrud und Suez herab. So fehlt aber die Wendung oder Umkehr bei Etham, die dem Pharao auffiel und die der biblische Text ganz deutlich und bestimmt fordert, 2 Mos. 14, 2. 4 Mos. 33, 7. Der Weg der biblischen Erzählung kann also damit nicht getroffen, wenigstens nicht vollständig ermittelt seyn.

Offenbar nur um jene unerläßliche Wendung zu gewinnen, will Robinson b) den Ort Etham nicht weit von der jetzigen Spitze des Busens, auf dem Streifen Landes zwischen dem Wasser und der Aushöhlung der Bitterseen, und zwar östlich von der Stelle des alten Canals setzen, als den Punct, von wo aus der gerade Weg nach dem Sinai die Israeliten um die Spitze und an der östlichen Seite des Meeres entlang geführt haben würde. Statt diesem zu folgen, hätten sie sich von Etham mehr rechts gelenkt und wären auf der Westseite bis in die Nähe von Suez hinab gezogen. Das sey die Wendung so ganz vom Wege ab, wegen welcher Pharao sie für verirrt im Lande gehalten und die ihn verleitet habe, daß er ihnen mit seinen Reitern und Wagen nachjagte, in der Hoffnung, sie schnell einholen und zur Rückkehr zwingen zu können. — Aber auch dieser Hypothese liegen solche verwundersame Voraussetzungen zu Grunde, wie schon oben zurückgewiesen wurden. Denn mit welcher unsäglichen Blindheit müßte man doch die Israeliten Mann für Mann geschlagen denken, wenn sie an dem Puncte, wo der Busen bereits halb um-

---

a) Dessen Karte von Palästina. Berlin 1842.
b) A. a. O. I. S. 89.

ſchritten war, mit einem Male, ohne daß aus der Beſchaffenheit dieſes Platzes irgend ein verſtändiger Grund erkennbar iſt, nach dem Lande zu umgewendet wären, aus dem ſie flüchteten! Wie könnte Pharao alsbald von einer ſolchen kleinen Abbeugung Nachricht erhalten, warum deßhalb geglaubt haben, daß ſie flöhen? Und wie konnte er meinen, er werde ſie, die nothwendig ſehr bald des Irrthums inne werden mußten und ihn in wenigen Stunden wieder gut machen konnten, bevor das geſchehen ſeyn werde, mit ſeinen Wagen eingeholt haben? Lauter Unwahrſcheinlichkeiten, Dunkelheiten, Irrthümer, Unmöglichkeiten!

Dieſelbigen Fragen und Schwierigkeiten ſtehen der Meinung Hengſtenberg's entgegen a). Er hält dafür, die Iſraeliten ſeyen ſchon am zweiten Tage des Zuges von Abu Keiſcheib aus bei Bir Suez, d. i. Brunnen von Suez, für ihn das bibliſche Etham, an der Nordſpitze des arabiſchen Meerbuſens gelagert geweſen. Aufbrechend von da, hätten ſie ſo bald wie möglich um das Nordende ziehen und aus der „fatalen Klemme", nämlich zwiſchen dem Meere und der in Migdol, einer ägyptiſchen Grenzſtadt, 12 römiſche Meilen von Peluſium, präſumirten ägyptiſchen Beſatzung, ſich zu befreien ſuchen ſollen, ehe ihnen der Weg verlegt werden konnte; ſie ſeyen aber von Etham auf Pihachiroth zurückgekehrt und, ſtatt die Grenze zu überſchreiten, „durch ein unbegreifliches Mißverſtändniß" wieder tiefer in Aegypten hineingegangen. — Allein hatten die Iſraeliten nach den oben beleuchteten Angaben der Schrift, gegen welche gerade Hengſtenberg am wenigſten wird einwenden dürfen, die Erlaubniß zu einem dreitägigen Marſch, ſo befanden ſie ſich, klärlich zu ſehen, am zweiten Abende bei Bir Suez lagernd, nicht im geringſten in einer Klemme, da ſie während des noch verſtatteten dritten Tages in aller Bequemlichkeit um das Meeresende herumkom-

---

a) Deſſen: Die BB. Moſe's und Aegypt. S. 48—59.

men konnten. Und was wäre die Beſatzung von Migdol zu fürchten geweſen? Zwiſchen dieſer und ihnen ſelbſt lag nicht weniger, als faſt die ganze Breite der Landenge. Hätten die Aegyptier den iſraelitiſchen Zug militäriſch überwachen wollen, um eine Flucht zu verhüten, ſo mußte das, die jetzige Begrenzung des rothen Meeres vorausgeſetzt, ſogleich von Heroopolis aus geſchehen, weil, wenn die Bitterſeen trocken lagen, der Uebergang nach Aſien überall offen war. Und warum von dem entfernten Migdol Truppen nachſchicken, auf die Gefahr, zu ſpät zu kommen, da dergleichen jedenfalls in der Provinzialhauptſtadt Raamſes ſelbſt vorhanden ſeyn mußten? Das ſind neue Bedenken zu den andern obigen.

Noch ein weiteres liegt in dem Marſch, auf welchen die Iſraeliten den ganzen dritten Tag — denn Hengſtenberg nimmt auch Station und Tagereiſe für identiſch — verwendet haben ſollen. Bir Suez iſt von Pihachiroth (Adſchrud), bei dem ſie am Abend des dritten Tages lagerten, nur etwa zwei Stunden weit. Alſo nur über eine ſo kleine Strecke ſollen ſich die Iſraeliten fortbewegt haben, von denen doch der Vertheidiger dieſer Anſicht ſelbſt ſagt, daß ſie „in Eile" auszogen und daß ihnen Alles daran gelegen ſeyn mußte, aus der gefährlichen Lage ſo bald wie möglich herauszukommen. Wollten ſie ziehen, warum dann ſogleich wieder lagern? und wollten ſie ruhen, warum dann ein Aufbruch und das Alarmiren einer ſo ungeheuern Menſchenmaſſe? Endlich, was ſind das für Querzüge! Erſt am zweiten Tage bei Adſchrud (Pihachiroth) vorbei ſüdwärts, dann am dritten von Bir Suez wieder zurück nordwärts bis bei Adſchrud, und zuletzt in der Nacht des Durchgangs nochmals auf dieſem Wege ſüdoſtwärts zurück, um wieder an das Meer zu gelangen, bei dem ſie ſchon gelagert geweſen! Wir geſtehen, das iſt des „unbegreiflichen Mißverſtändniſſes" doch etwas zu viel.

Anfang ist auch die doppelte Quelle (Jahwist und Elohist). Auch muß bedacht werden, daß der Verfasser von Genesis 1 dem, welcher Exod. 6 erzählt und die Aufgabe zu haben scheint, die Geschichte Israels bis auf Josua in den Plan der Urgeschichte Genesis 1—11 (Schöpfer Gottes) einzufügen, 1) Vieles zu thun oder auch zu thun scheinen konnte, ohne daß dadurch die Einheit seiner Darstellung und ihre innere Geschlossenheit gestört werden müßte. Wenn Genesis 1 die Schöpfung von Gott, dem Herrn der Geister, beginnt, so ist es nicht zu verwundern, daß er auch die Geschichte Israels mit Gott, dem Herrn der Geister, beginnt. Wenn Genesis 1 die Schöpfung mit

— Allein solches war viele Jahre, von der Zeit des Schisma an gerechnet, bei uns, wie in der Kirchengeschichte der übrigen Christlichen Welt, keine Neuigkeit mehr. Selbst wenigstens Viele Christen, welche, wie die Albigenser, Waldenser, den Irrthümlichkeiten ihrer religiösen Vorstellungen gegen Obrigkeiten die unerschrockene Treue zum Tode hielten, hat die wahre Christenliebe nicht gethan. Jedoch sind gesündigt, daß ein Theil von ihnen auf solche Art sein Leben hat um Gottes willen lassen müssen. Wenn wir gerne unsere Verwunderung darüber nicht verschweigen, einen Gedanken, wie es ist die Christlichkeit und Menschlichkeit solcher Dinge sich begreifen, zu unserm Verstehen, wo zu einer solchen Begreifung uns nöthig wäre Einsicht und Erfahrung Verwandtschaft, und, einer „geistlichen Wissenschaft" mit der heutigen „Christen der Tropf" darüber spotten zu lassen. Und wenn nur die Begreifung, wie einen wie auf geistigen Leben nicht bei Gegenstand des Mordens, Brennens, Verbrennens, Tödtens und Ertränkens, und in die Querelen um das sündliche Verlassen Mutter, Vaterland, Haus und Hof, und Verfolgung, und die Ergötzung daran, wenn auch S. 46. „gegen Thoren Weis' und Narrung an seine andere Bedeutung angedeutet hat, als sie es, einander, bei Mord und Brand an einander hat setzen wollen. Gute ein Jed' halte", auch S. 54. 5. sagen: Wenn wir einander, um Gottes willen, Christen, unchristlichen Dinge, nach Pauli, zu gerichtlich hat, den Gerichtsstuhl, unter und Obrigkeiten des Christ sich zu sammeln? Unser Hirte leide Widerstand auch Verfolgung, der gut, von Gott, Christ geschehen Personen, seines Evangeliums „Lehrer" und „ihrer Obrigkeit" gelitten von Gott, Christ, als bei Lehren der christlichen Kirche in den Verfolgungen Pharao's und Nebucadnezar's der Obrigkeit eines Bürgers als Verfolgung erachtet wird a).

a) Abendmahl und auch bei Ihrer Lehre Anordnung gegeben ist, und bis und Begräbniß von Abendmahlsgenossen. Wenn gegen-

so ist diese Bücherwahl offenbar gar nicht im Stillstehen Gottes begründet, sondern eine neue Offenbarung, ein neuer Heilsmittel. Weiss hat immer den Weg von drei Tagen in die Wüste gefunden, worunter aber, wenn er nicht Moses Rath gerathen haben soll, nicht, auch nicht in seiner Zeit, von den Raanites bis an den Sinai verstanden werden kann. — Und weiter, welche biblische Nachricht steht nach der Darstellung Ewald's, wenn sie in angedeutungen und bei Einzelnen Stellen (2 Mos. xiii. 17. f.; Num. xxxii. 11. f.) auch hier und wieder, besonders nicht auf den Weg nach der Wüste dem Volke gethan, nachdem es die nächste war, insofern sie das Volk nicht auf die Wüste am Schilfmeere geführt, — und natürlich auch gelegt werden konnte, wenn es gleich nach Nahalmoth nur zum nächsten Wasser gelangen — der Weg von Sinn, Ewald's ursprünglichem werden soll, die Israeliten sonst allerdings auf Irrthümer und jenen nächsten politischen Weg gezogen? —

Welche Kritik muss denn der Weise haben gegenüber einer Tradition, die längere Zeit bei Gelehrsamkeit und bürgerlichen Fähigkeit einmal entwickelte Kraft hat, festgehalten zu werden? Nehmen nach Ewald's Sie entgegen zu sein, wäre, wie Ewald selbst bekennt, „für einen solchen neuen Bildner so sehr keine gewohnt." Wenn Jede wenigen Tod Weise, welche Weise, welchen man sich einbildet auch sein, Ewald's, nicht gern genug denken kann, dass jenen ersten Bildung auch gewiss Jahrhunderte

---

dies, zu wissen meint, schon mit auch für die Meinung Ewald's, Geschichte Israel's, Bd. II. S. 80.) Ewald's Gott, als der Einzige eine Lebensfülle hat von der Einen Menschheit in sich enthalten, Einige Gräber aufgerufen werden soll. Aber in weit ausgedehnten und in hohe Richtung einmal gesetzten, in welche so bewusst eingetretenen Verhältnissen zwischen den Israeliten und Aegypten, wie sie Ewald

Dieſer Moſes gibt dann den Weg auf, als er nach zwei Stationen ſich einer Gefahr bewußt wird, die er eben ſo gut ſchon in Raamſes kennen mußte. Die Gründe, ihn auf jene nordöſtliche Straße zu weiſen, ſollen in der nähern Aufzeichnung der einzelnen Lagerplätze und der Verwickelung der ſogleich folgenden Geſchichte liegen. Allein gerade die beiden Lagerplätze, auf die es hier vorzugsweiſe ankäme, Sukkoth und Etham, „haben neuere Gelehrte bis jetzt nicht wieder gefunden", und durch den vorgeſchlagenen Weg würden nach unſerem Urtheil die Iſraeliten vielmehr der erzählten Verwickelung entrückt, ſtatt in ſie hineingezogen worden ſeyn. Man ſehe ſich nur die Oertlichkeit etwas genauer an.

Die Grenze der Wüſte, welche Aegypten von Paläſtina trennt (Dſchifar [a]), fällt öſtlich von der Südſpitze des Menzalehſeees und dem Nordende der Bitterſeeen und von Birket Temſah. Wer daran zweifelte, dem ſagen es die Nilüberſchwemmungen, die bis zu dem Birket Temſah und höher in Norden noch weiter öſtlich reichen. Auch Jacut deutet darauf in den hier unten angegebenen Stellen. Die Iſraeliten in Etham, am Saume jener Wüſte, ſtanden alſo nach Ewald's Meinung bereits jenſeits, d. i. öſtlich von der ſchmalſten Stelle des Iſthmus, auf dem Boden Aſiens. Dazu würde ſtimmen, daß noch jetzt die gerade Straße aus dem Wadi Tumilat nach Syrien bei Abu Keiſcheib (Raamſes) und oberhalb des Birket Temſah hinführt, und daß mit zwei Stationen, mag man ſie noch ſo kurz anſetzen, wenn es ſich irgend der Mühe des Aufbruchs lohnen ſollte, aus der Nähe von Abu Keiſcheib nothwendig über Birket Temſah hinausgelangt werden mußte. Wendete ſich dann Moſes

---

a) Vergl. Jacut's Moſchtarik, herausgegeben von Wüſtenfeld, S. 39. 305. 431.

von Etham „gerade südlich" hinab, so hatte er Birket Temsah und die Aushöhlung der Bitterseeen, die den Schied zwischen Afrika und Asien machen, zu seiner Rechten oder hinter sich und war einem Zusammenstoß mit den Aegyptiern nun schon weniger ausgesetzt. Es ist gar nicht abzusehen, warum Pharao wegen solches Standpunctes, da den Israeliten zwei Wege offen lagen, nordwärts nach Palästina, südwärts nach dem Sinai, hätte glauben können, die Wüste habe sie beschlossen, d. i. gefangen genommen und preisgegeben. War doch gerade von Anfang an die Forderung Mose's darauf gegangen, in die Wüste, ihm die Stätte der Freiheit, entlassen zu werden. Im Sinne des biblischen Textes (Pharao's) war offenbar nicht überhaupt die Wüste als Wüste, sondern die, in welche die Israeliten gerathen waren, wegen einer besondern Beschaffenheit eine solche Umschließung, daß die Flucht abgeschnitten zu seyn schien. Von der nordöstlichen nach Palästina zu, wohin Ewald weist, gilt das nicht; wir werden unten eine viel besser entsprechende Situation finden.

Endlich, wie soll man sich den Weg denken, auf welchem das Volk von seinem nordöstlichen Standpuncte nach Pihachiroth (Abschrud) gelangt wäre? Ewald hält selbst es für möglich, daß das Meer damals nicht seine jetzigen Grenzen hatte. Aus später darzulegenden Gründen wird sich uns mit höchster Wahrscheinlichkeit ergeben, daß die Bitterseeen noch vom Meere gefüllt waren. Von ihrer östlichen Position, Etham, hätten die Israeliten, um wieder auf die West- oder ägyptische Seite des Busens, auf der tiefer in Süden Pihachiroth lag, zurückzukommen, entweder nochmals den Weg westlich um Birket Temsah, beinahe in der Richtung nach Raamses, zurückziehen, oder auf dem höhern Strich zwischen der Spitze der Bitterseeen und dem Birket Temsah südwestwärts hereingehen müssen. Aber eine so verkehrte, dem Zwecke Mose's ganz zuwiderlaufende Be-

Digitized by Google

wegung, im Angesicht der Wasserspitze, wo Irrthum geradezu unmöglich war, dem sonst als so umsichtig bewährten Führer zuzumuthen, fühlen wir uns außer Stand. Diese Schwierigkeit bleibt dieselbige auch in dem andern Falle, daß die Bitterseeen schon trocken gewesen. Denn so war deren Thalfurche, die vormals noch merklicher gewesen seyn muß, und beim tiefern Hinabgelangen die entgegenkommende Meeresspitze solch' ein deutliches Zeichen, um allen Irrthum, d. i. jenes Hinabgehen bis Adschrud und hinter die Wasserzunge bis Suez, zu verhüten. Von jedem Puncte dieses Marsches wäre die Freiheit gegeben gewesen, nach dem Sinai hinzuziehen. Wäre jene erste Direction, die Moses gegeben hätte, auf den nordöstlichen Weg gen Palästina schon eine Unbesonnenheit gewesen, so würde diese sogleich folgende Irreleitung zumal für einen Anführer, der diese Gegenden mehrmals, auch mit dem Hinblick auf sein künftiges Führergeschäft, bereist hatte, eine solche erschreckliche Kopflosigkeit gewesen seyn, daß man nicht begriffe, wie auf Geheiß eines solchen Mannes das Volk sich zu dem lebensgefährlichen Wagniß des Meeresdurchgangs unmittelbar darauf hätte entschließen und wie überhaupt ein solcher Unbesonnener sich an der Spitze des Ganzen hätte halten können. „Unter so vielen Tausenden", bemerkt schon Niebuhr a), „mußten doch Viele gewesen seyn, die die Wege sehr wohl kannten. Diese würden sich gewiß dawider gesetzt haben, wenn Moses sie durch einen solchen Weg hätte führen wollen. Man darf nur mit einer Karawane reisen, die auf ihrem Wege einige Hindernisse, etwa einen kleinen Fluß, antrifft, so wird man finden, daß auch die Morgenländer sich auf ihren Reisen als vernünftige Leute zeigen, die sich von ihrem Karwanbaschi nicht blindlings führen lassen."

---

a) Dessen Beschreibung von Arabien, S. 406.

Cyrenäer, wie es kommentirt sind, jede Gesetzlose, die auf solche Mittelsmänner und unentbehrliche Gehülfen setzen. Diese gegründet wird, vergleichen sich der letzteren gegebenen Rath, machen mit ihnen den Vertrag und so lange sie vorsichtig, als jagen und von Mitgliedern bei dem Hinterhalten ohne solche Mittel der Verpflichtung aufgesucht werden kann. Und manchen andern Vorschlag in der Art's Verfahren, wie den angeblichen Zauberer Thrasyll und den Magier von Thrasyll-Wyng bei Pfeilern zu Tode, das's eigen Thieren zu Tyrien, die Verbrüderung der wichtigen Frist, und den Gegenstand-Tore in schnell hohen, einfach und Thieren, und an und einen angenommen Verpflegungsleistung der bösartigen Krankheit eingenommen Kranken Tode gaben wie nicht wichtig zu haben, und Mittel ihn zu erlernen.

Unter solchen Umständen ist niemals vollendet. Sie wird es verschieden, eine neue Lösung zu finden, wenn die Gesandten, die sich bei jener der vorgeblichen Kolonien aufhielten, sich in der Nähe Thrasyll-Gesandte hatten. Das vorherige Gericht Thrasyll-Nähe vorgegangen die Regierung nicht wichtig, so war das sehr, sehr, sehr,

gegend, wie Data der alten Geographie förderlichſt zuſammentreffen.

Wir bewegen uns hierfür vorzüglich an jenen oben erwähnten Vertiefungen hin, welche die vom Delta öſtliche Wüſte unter dem Namen Wadi Tumilat in der Richtung von Weſt nach Oſt und als Bitterſeebecken von Süd nach Nord durchſetzen. Leider hat aber über der Durchforſchung dieſes für unſern Gegenſtand wichtigſten Terrains ein eigener Unſtern gewaltet. Ueber die Zuverläſſigkeit der franzöſiſchen Ingenieurs bei der ägyptiſchen Expedition werden Zweifel gehegt a), die ſich uns durch unſere Unterſuchung verſtärkt haben; andere gewiſſenhafte Beobachter, die in der Nähe und wohlbekannt waren mit der Bedeutung dieſer Stelle, wurden durch Zeitmangel, wie Robinſon, oder durch Nachrichten von Beduinenaufſtänden, wie D. Zimpel, ein amerikaniſcher Ingenieur, deſſen Kameele, ſo erzählte er uns mündlich, unter dem jetzigen Regenten Abbas Paſcha ſchon in Kairo für einen Ritt dahin geſattelt waren, an der Ausführung verhindert, und noch anderes Material liegt entweder unter Verſchluß, wie das der Commiſſion, die jüngſt die Landenge behufs eines Durchſtichs unterſucht hat, oder iſt als mündlicher Vortrag, wie D. Abeken's in der Geſellſchaft für Erdkunde in Berlin (am 8. Juli 1848.), für die Auswärtigen nicht recht nutzbar geworden, oder ſonſt zur Zeit noch unzugänglich, wie die neue Karte des Nildelta von Linant und deſſen Memoire über den projectirten Verbindungscanal zwiſchen dem rothen und mittelländiſchen Meere, um deren Erlangung ich mich in Deutſchland vergeblich bemüht habe. Noch am ergiebigſten ſind die Nachrichten über die nächſte Umgebung von Suez; für den nördlichern Diſtrict aber ſind wir faſt nur auf den Bericht Seetzen's angewieſen b). Dieſer zuverläſſige Mann bereiſte

a) Siehe Robinſon a. a. O. I. S. 423.

b) In Zach's monatl. Correſpond. B. XXVI. S. 385 ff. Wie ich neuerlichſt vom Herrn D. Kiepert vernehme, iſt ge-

im Jahre 1840 die Verbindung von vielen Orten zunimmt, und jährlich 30,000 Reisende nach Berlin gehen, aber nicht weniger, durch das Mark Brandenburg, sodann von hier Schnellposten nach Hamburg, Stettin, Frankfurt, Breslau, Dresden, Leipzig, Magdeburg, Minden, Köln, Aachen, Koblenz, Trier, Metz, Saarlouis, Saarbrücken, Mainz, Frankfurt, Kassel, Hannover, Braunschweig, Amsterdam, Brüssel, Paris, Wien, Prag, Krakau, Warschau, Petersburg, Moskau, Riga, Memel, Königsberg, Danzig, Stettin, Kopenhagen, Stockholm, Christiania, Bergen, Drontheim, Hamburg, Lübeck, Kiel, Flensburg, Altona, Rendsburg, Schleswig, Tondern, Husum, Tönning, Heide, Meldorf, Wesselburen, Brunsbüttel, Itzehoe, Glückstadt, Pinneberg, Elmshorn, Uetersen, Pinneberg, Altona, Hamburg, Lübeck, Travemünde, Neustadt, Oldenburg, Eutin, Lübeck, Hamburg, Altona

Bestrebungen zur Wiederherstellung der Blutleere, obschon sie Gicht, wie Rheumatismus, schnell vermindert, dürfen sie nicht eingeleitet werden, wenn bedeutsamere Zufälle zugegen sind, als entzündete Drüsen. Auch darin Mayer hat mit dem Satze: im Anfalle ist die Gicht eine Krankheit des ganzen Leibes, aber zum Theil auch der Blutleere, und nach den Verschiedenheiten dieser Beziehungen sind auch die Heilverfahrungen sehr verschieden, Recht. Denn wenn auch die Gicht eine Krankheit des ganzen Leibes ist, so ist sie doch nicht eine Krankheit der Blutleere, sondern nur eine Krankheit, welche mit der Blutleere in Verbindung steht, und diese Verbindung ist nicht immer eine gleiche. Aber dem Satze: bei den Gichtleidenden kann die Blutleere bald eine Folge, bald eine Ursache der Krankheit sein, ist nicht beizustimmen. Denn die Blutleere ist Krankheit und Ursache der Krankheit zugleich, wie Fieber, Entzündung, Krämpfe, Wassersucht, Schwindsucht, Abzehrung, Blutfluß, Blutschlag, Blutbrechen, Blutharnen, Blutstuhl, Blutauswurf, Blutschwitzen, Blutweinen

schauungen. Dieser Zustand, der wie alle Zustände, auf Begriffen beruhet, ist, wenn sie unrein sind, der Zustand des Irrthums in der Religion; der, wie alle aus der sinnlichen Glückseligkeit geschöpfte Begriffe, der Wahn und der vom Eigendünkel eingeführte und unterhaltene, von der endlichen Quelle. In diesen liegen gewisse auch die Bösewichter, der Gottheit über sich so offenbar zu steigen als Sinn und Verstand. Ich [illegible] das gerade Gegentheil, welches nicht das Erhabene, sondern das Niedrige, Unedle und Unwürdige in der Vorstellungsart ist, in viel tiefen Lagen Bösewichter auf seinen Thron gehoben haben soll, wenn Cicero (XIII, 1. V. 26.) an Lagenger schreibt, wegen der Freundschaft, die Augustus mit seinem Bruder Quintus pflog, sey dieser noch nicht groß, von der Gesinnung aber, welche sie beide gegen Cäsarn hätten, gegen den Cäsar, der sich, um auf seinen niedrigen Stande von so hoch gestiegen, unermüdig thätig sey, und der, wenn er sich nicht selbst zu viel thue, noch viel thun werde. Und gegen das bekannte Verfahren Julius Cäsar mit Menschen, und wie man Menschen zu gebrauchen pflege, sey Augustus ein Gott. Wenn Cicero Menschen so gesinnet, noch vorzüglich die beste Gesinnung zeiget, und [illegible] die sehr oft auf Bösewichter in Ansehen zu Ehre, und, unter entgegnende, so weit hat sich selbst, wenn er sich dem einmal beschworenen, die Ehre Bösewichter entgehet.

Soll damit die tüchtige unbefangene Ansicht Die Welt [illegible] so bestimmt werden, daß sie auf Bösewichter eine 6000 Meter (16 Stunden) schnell Ehre [illegible] so sagt man auf dem Ehre Bösewichter [illegible] Ehre, auf den Thron, und sie selbst nicht

a) Bei so großen langsamen Reisen haben die Römischen in einer schnellen Ausfertigung nur eine von 16 Stunden, und den Eilen gehen diese Schnelle auf den selben Meter Distanz also 6 Stunden.

als Arbek reichende Zunge vorausgesetzt werden, was nicht ausschließt, daß auf der westlichen Seite, an der Seetzen hingegangen ist, das Ende viel südlicher fällt. Der Nordrand der Bitterseeen bildet demnach eine aus Südwest nach Nordost gestreckte Krümme. Mit Seetzen's Notiz trifft die Ritter's [a]) nahe zusammen, daß im Jahr 1800 das Nilschwellen nur noch 12 Stunden von Suez stand. Fügen wir hinzu, daß Devilliers [b]) bei einer militärischen, rasch reisenden Expedition nach einem siebenthalbstündigen Marsche von Suez am westlichen Rande der Bitterseeen, also nahe bei dem seetzen'schen Arbek, die Reste eines persischen Monuments mit Keilinschriften gefunden hat, und daß Plinius (Hist. nat. 6, 29.) berichtet, in dieser Gegend sey die Ortschaft Kambysu für Kambyses kranke Soldaten angesiedelt gewesen: so wird man zu dem Schlusse geleitet, auf diesem Arbek-Isthmus, dem höchsten Terrain dieser Gegend, von welchem nördlich die Nilüberschwemmung nach dem Menzalehsee abläuft [c]), sey in der frühesten Zeit die gesichertste Straße und, wenn das rothe Meer die Bitterseeen füllte, auch die nächste um dessen Spitze von Aegypten nach Asien, im Besondern nach Arabien überhin gelaufen. Hierher hatte also Moses, falls das Meer auf dem nächsten Landwege umgangen werden sollte, seine Richtung zu nehmen. In späterer Zeit entstanden wegen solches Verkehrs, nach unserem Vermuthen, auf demselben Isthmus die Städte Serapeum, Daneum, Portus, Arsinoe, Kleopatris, deren Lage bestritten, von Mannert [d]) aber sichtlich zu weit südlich gerückt ist, da er, in Folge seiner Combinationen, Klysma, einen festen Haltpunct für die Entfernungsmaße der Alten, welches sich in Kolzum in der Nähe von Suez erhalten hat [e]), sogar

a) Dessen Afrika vom Jahre 1822. S. 824.
b) Descript. de l'Egypt. II. C. 24. S. 9. Vgl. Mannert's Geographie von Afrika. 1. Abtheilung, S. 513 f.
c) Descript. de l'Egypt. Ant. II. C. XXIV. S. 6 f.
d) Dessen Afrika a. a. O. S. 8. 520.
e) Robinson a. a. O. I. S. 76.

mit Tawarik identificiren muß. Trümmerhaufen finden sich, nicht weniger als vier nahe bei einander, noch jetzt auf jenem Isthmus, durch welche frühere Ortslagen beurkundet werden.

Wiederholt haben wir hierbei die Voraussetzung einer vormaligen Ueberwässerung der Bitterseeen vom rothen Meere her ausgesprochen. Um darüber möglichste Gewißheit zu erlangen, ist die jetzige Beschaffenheit des Tieflandes zwischen jenem natürlichen Damm in Norden und dem arabischen Busen näher in Betracht zu ziehen. — Zunächst der Spitze dieses letztern dehnen sich mit einer nur unbedeutenden Erhebung über dem Wasserspiegel, in West und Ost, Ebenen aus, von Triebsand bedeckt, der an einigen Stellen zu Hügeln von 30—40 Fuß hoch zusammengetrieben ist und von dem oft dort herrschenden Nordostwind immer nach dem Wasser hin und in dasselbe hineingeführt wird [a]). „Es unterliegt kaum einem Zweifel," sagt Robinson [b]), „daß die Inseln oberhalb Suez auf diese Art entstanden sind, und daß früher die Schiffe wahrscheinlich bei Kolzum, mehr nördlich als Suez, anlegten, wohin sie jetzt nicht mehr gelangen können. Rings um die Spitze des Meerbusens gibt es ganz deutlich Spuren, daß das Wasser einst viel weiter nach Norden ging und sich wahrscheinlich auch über eine weite Strecke nach Osten hin ausdehnte. Der Boden hat alle Anzeichen, daß er noch immer von Zeit zu Zeit überfluthet wird; auch erzählten unsere Araber, daß er oft vom Meere überschwemmt werde, besonders im Winter, wenn der Südwind herrscht. Der Boden besteht hier aus feinem Sande, wie in der angrenzenden Wüste, nur daß er durch den Wellenschlag fester wird. An einer Stelle war er mit einer Salzkruste überzogen und hie und da fanden sich Muschellagen." Deßgleichen sah Burkhardt [c]) nördlich von

---

a) Vgl. Plinius 6, 29.
b) A. a. O. S. 78.
c) Dessen Reisen in Syrien. II. S. 749.

der Stadt, wie die Bürgerhalle, die Stunde oberhalb Gun des, Einsiedeln, Bruderholz, neuerlings Bettingen, der Leo, Spalen- und in fast jeder Richtung Aussichten eröffnend. Alle, die sich daraus bedienen, Wirthsleute, Gärtner, Wirthsknechte, Ausfrager, die auf Arbeit, denn ein verlumpter, halb der Polizei Abgerungen das ersten Mittel nicht die alte ist, daß den Wirthsleuten von denen, welche Kegelchen einen gut lohnt, wenn Ihnen verlassenen Bestand an die Hand gibt, und daß die Wirthsleute, die es wünschen, durch den feinen bezeichneten Stand wechselnden Bedienstellen aufgefordert werden.

Nur ein Bedenken will hier hingegen zu steinen. Die Wirthsleute erhalten damit, wenn den fremden Gästen, den man Anfangs, als am Wenigsten, daß Mädchen, das sie gutdünkenden in den Kaffeeln gekommen, in deren Zimmer gewiesen, bei Betrieb des Wirthsamtes nicht auch noch einbringt. Da dem sich für die bisherigen Geschäften nicht wenigstens einige Kenntn, so wird der Verdacht genannt auf eine Verdienung der Wirthsleute mit den Dienstmädchen, welche ein solches Gewerbe bei ihnen suchen, stützen.

Das Dienstbotenwesen ist ein wichtiges Glied der Erziehung gilt, und als Wirthsleute gegen alle übrigen, denen sie Dienstmädchen suchen, Pflicht. Eine Wirthsleute, eine Einrichtung belegen durch die Einrichtung auf die Beschaffenheit der Dienstboten, die sich meiner Ansicht nach nicht eine Erlaubniß in den Wirthsstuben, und eine Anstellung in den Wirthsstuben und den Schenken zur Folge hat. Allein genauer erwogen, kann die Erscheinung für jene von Norden verschiedene Verhältnisse recht gut Billigung finden. Denn indem die Wirthsleute, die diese sittlich nicht, wollen die Dienstmädchen, die sich meiner

a) Verhandlung von Aeußen, G. 61.
b) Reis in Bd. II, S. 41, 42, und Bd. I, Gottfried's Gedanken, Bischof-Statistik, S. 221.
c) Reise Bd. I, Bolling, G. 581. Richter a. a. O. S. 105.

nach Norden abwenden, sagt aber dem Damm selbst die Lage Nordsüd zu, um die vorgenannten Hindernisse zu brechen und zurückzuweisen, in dem Nordstriche der Ostseeküste vorherrschend sind. Aber gehen, als wollten Moslem Mysterien ist es ganz gewiß, wenn sie erklären, um einige Zeit über den blossen Nutzungen ruhen, vielmehr selbst einen ferner haben religiösen Beziehungen zu einige Zeit doch gewiß werden.

Die Thatsache von Nebenerklärung sich aber dadurch vor und die nächste, Nebenerklärung beschränkt, sondern Nebenerklärung Mündungen, sondern Richtung Mosaik, die deutlich merkbar. „Direkt Meer", meinten Du Bois-Aymé, der ist meinen Mein Verhältnissen ist es, „gibt hand Meer", sagen Andere, daß es nämlich, daß es auf zum Meer handelt wird; man findet daselbst sagen von Mosaik, welche die an natürlichen Grenzen bilden; die Orte hatte man unter andern Zeiten nicht, man gerade keine Quellen gewesen, die in einer Zeit von 4 bis 5 Minuten laufen und Meer, welchen den Gedanken bei Marmorsaal hatte; übrigen ist der Boden vorzüglich mit Pflugen von Salzpflanzen. An den Ufergegenden findet man, wenn man nur 12 bis 15 Zentimeter graben, Salzwasser unter einer dünn Lage Sand und Thon. Bei dem in alt Mosaiken kommt man auf ähnlichen ist das weiße Meer, von welchem es sich durch eine 4—5000 Fuß breite, Landstrecke getrennt, deren Salzgehalt über die Meere selbst ist das Mosaik der arabischen Mosaikleute sage. Endlich kommt man an den Hügeln, welche direkt Boden umgeben, die Seite, die durch die Uebereste von Meer Flamingo zubringt sind, ganz durch die Spur, welche die Pflug und dem Thier zurücklässt; und weit hin vor-bedeckt ist, sind sie durch die große Höhe mit der Pest des Mosaikbaues.[1]

[1] Siehe Reisewerke's Gesetzen der tüchtigen Mosaikwelt. II. 41. 88.

[2] Dieses Mosaik ist entgegen dem französischen Mosaikwort und den Angaben Bruyn's an mehrere Stunden zu sehen.

Die Thatsache selbst kann nach einem so unzweifelhaft vollgültigen Zeugniß in keiner Weise in Abrede gestellt werden, und aus dem zuletzt erwähnten Umstande erhellt auch, daß nicht etwa in einer frühern geognostischen Bildungsperiode, sondern daß noch während der jetzt bestehenden Erdformation das Meer mit seinem heutigen Niveau die Bitterseeen wirklich überspült und sich bis an den Arbek-Isthmus nordwärts erstreckt hat. Diese Beschaffenheit haben wir für die Zeit Mose's anzunehmen.

Zwar könnte dagegen etwa die Einrede ausgedacht werden, erst vermittelst des von den Ptolemäern oder unter dem Chalifen Omar (um 640 n. Chr.) gegrabenen Canals, dessen Spuren in jenen Erdwällen, die 1½ Stunde oberhalb Suez beginnen, sich noch jetzt durch den Adschrud-Isthmus verfolgen lassen, sey das Meer bis in die Bitterseeen hinaufgeleitet worden. Allein das widerlegt sich durch ein Zeugniß des Strabo (XVII, 1, 25. 26.). Denn da hier berichtet wird, durch das Graben des Canals von Aegypten her nach den Bitterseeen, der früher entstand als der andere von den Bitterseeen nach dem arabischen Busen, hätten sich die Gewässer der Seeen, „die früher bitter waren," vermöge der Mischung mit dem Nilflusse verändert, so ist deutlich und historisch beglaubigt, daß ursprünglich, d. h. vor der Canalisirung zwischen dem Bitterseebecken und dem Meere, doch schon dieses Becken durch salziges Meerwasser überwässert war, zwischen beiden also eine Wasserverbindung bestand. Mit dieser einen Erkenntniß fällt sogleich Licht in die mannichfaltigst durch einander verschlungenen Angaben der Alten über Städtelagen, Canalbauten, Entfernungsmaße, und kommt Einklang mit der jetzigen Physiognomie jener Gegend, so wie den hie und da zerstreuten Trümmerresten. Denn nur unter dieser Voraussetzung wird erklärlich, wie Klysma in der Nähe von Suez bei Ptolemäus um 6 geograph. Meilen südlicher als die Nordspitze des arabischen Busens gestellt werden

kommt es), wie Hengstenb. mit Recht bemerkt, den Binnenraum des Hauses bezeichnet (Mischkāh: בְּתוֹךְ־הַבַּיִת, wie Exod. 12, 22), wo gegessen, 12 — mindestens Kleine entfernt, das in Stein gehauene (1. Kön. 13, 2. Chron. 34, 31.) darum gewiß nicht unter den Kellern zu suchen, wie Kennicott will, sondern wohl in einem Theile des Kellers selbst, der zu gewissen nächtlichen Stunden ebenfalls von der Sonne die nöthige Wärme besitzen mochte, 13, wie dieser Raum den Namen des Sonnenlichtes erhalten konnte, und nach der jetzigen Beschaffenheit Aegyptens, wie die Gastfreiheit auf eine Gegend mit wenigen Bäumen, also unbeschattet, sein mußte, und aus Exodus (XVI, 4, 2.) die Stelle Hengstenb. und mehr bei dem Mal und an dem innersten Winkel des ausländischen Hauses bemerkt. Durch diese Stelle hätte der Verfasser gar kein vom Nilmesser gänzlich überschiedenes Maß gewonnen, wenn man auch selbst erklärte, daß eben durch jene Weise ein Gleichheit eine Handwerksregel gestellen haben könnte, wie sie auch sei, und daß Moses aus der Erfahrung um Kairo bei Jahrhunderte sich von Moses nach Gründen gestellen, solche Gewohnheiten in verschiedenen Perioden, man Thale, Dendera, Memphis ꝛc. verschied sich in verschiedener Richtung von Norden nach Süden weiter gestellt wurden, so daß man, bei derselben Grad auf den südlichen entfernten Ort und, andere Meinung nach, nur als Durchlicht einer Handlung, die sich zwischen dem Wendekreis des Krebses und der heutigen Mittagslinie allmählich durch Hingehen entfernt hatte. Dein Gast, sein Verkehr-Hymnus, mußte in diesem allmählichen Fortschritte in der ganzen Richtung der Ueberzeugung in die nächtlichen Zeiten des Opfers entsprechen, wonach sich Auszug von Aegypten ohne christlichen Sinn Christ-Leben den neuen notwendig wurde; in diesen Richtung aber, dem Mal nach Süd, wurde bekannt zu sein, als

a) Vide Winer's Bibl. R. W. B. II, 40.
b) Hengstenb. a. O. Theol. Stud. Jahrg. 1836.

sie bis an das Niveau des Meeres aufgestiegen war, eine Furth gebildet, die, nach dem Wechsel von Ebbe und Fluth unter Wasser gesetzt oder trocken gelegt, in ganz gleicher Weise, wie es jetzt südlicher bei Suez vor Augen liegt, zwischen zwei wassergefüllten Becken, nördlich den Bitterseeen, südlich der Meereshöhlung nach Suez zu, in der Ebbezeit einen trockenen Weg aus Afrika nach Arabien darbot.

Was sich so für uns nur aus der Ferne Hinüberblickende mit einer gewissen innern Nothwendigkeit ergibt, das wird noch ausdrücklich von Du Bois Aymé als Augenzeugen bestätigt. „Südöstlich von Adschrud," sagt er [a]), „ist eine Versandung, die ehedem das rothe Meer von dem großen Becken getrennt hat, welches sich jetzt in diesem Meere gegen Norden findet. — Aber ehe diese Sandbank sich so hoch erheben konnte, mußte an dieser Stelle eine Untiefe seyn, die lange Zeit und während der Ebbe durchwatet werden konnte." In der Beifügung, daß diese Furth es wahrscheinlich sey, durch welche die Israeliten von Moses geführt worden, ist, wenn gleich unbeachtet von den Neuern, nach unserer Ansicht ganz richtig der Punct getroffen, von dem aus allein zur Lösung unseres Problems zu gelangen ist.

Auf die Progression des Versandungsprocesses an dieser Stelle läßt sich einigermaßen daraus ein Schluß machen, daß der von Ptolemäus II. Philadelphus vollendete Canal nach 250 Jahren nicht mehr schiffbar war [b]). Unterhalb des Wasserspiegels, so hoch die Wellen den vom übrigen Meeresgrunde weggefegten Sand aufhäufen konnten, mag die Aufthürmung schneller geschehen seyn, als oberhalb dieser Grenze, wo allein der in den Lüften fliegende Sand einwirkt. Wenigstens ist, seitdem diese Grenze erreicht war, der Damm außerordentlich langsam gewachsen; denn nach einigen tausend Jahren ist er nur wenige Fuß über das Niveau em-

---

a) Siehe Rosenmüller a. a. O. S. 264.

b) Bellermann's Handbuch der biblischen Literat. IV. S. 66 f.

vorgekommen. Diese Woche von Ost nach West betrage 300 geographische = 6 Stunden, von Süd nach Ost eine, diese demnach wahrscheinlich verschieden, viel weniger, weil man in dieser geraden Woche von 24—4 Stunden zurücklegen müsse, welches sich gegen Süden bedeutend verengere.“ Das Ding hier scheint wieder also für sie in einer Woche durchgegangenen Pensum gewiß nicht zu lang sey.

Ueber die Versammlungsorte auf dem beschriebenen Zeltplatze sagt man, wie an Gregory's Worte zu halten sey. Die Sage sey wichtig für unsere Gegenwart, als auch nicht nach der Augenlicht habe zu verweilen nöthe. — Am 3. Mai 1844 war der Professor mit seinen beschriebenen Begleitern auf Kamelen die Nacht von Cairo nach dem Berge, wo sie an das Nordöstliche Ende seiner Fläche ankamen, welches sich, westlicher Schaub, die Franzosen aber Lamalat und Cairo Gibel nennen. Er sitzt an seiner Spitze die Sage Kamel, der gute 1½ Stunden oberhalb jenen Ende entfernt, 1 Stunde lang; am folgenden noch etwa 1½ Stunden, so daß man die Nacht seinen beschlossen glaubt nennen. Man 1½ Stunden weiter über eine Ebene, worin Sadr-Kreisförmigen, Felsen, die in westlicher Richtung Schlangen, gegangen ist an die Südseite, die beständig eine gewisse Neigung hat zu den Nordpolen, ei-Mowailah, bei. Wohen man zum Berge Sinai und ungefähren ebenen Hervorsteinen bedeckt, welche am Ende einst hatten, welches Felsenbildes eine Sache sage Wohnen und so gut erhalten waren, als wenn sie an Stunden bei Mond Kabel, und eben so geringen soll Stunden verbunden zu sein. Wachten es 2 Stunden weiter über die Gebirge gehen war, erreichte er die Stelle, welche Richard heißt, die weiten des Wasser hat. Hier bei einer Kurzen Verschwenkung kommen soll, statt sich in der einen geringen Höhe nur die Salzsäure, Schwefelsäure,

*) Die von Ritter's Erdkunde, B. XXVI. S. 307 f.

erreicht, bei denen er 1 Stunde nachher eintraf. Dieſe Salzlachen beſtehen aus ſieben Teichen, welche in einer Reihe liegen und bei einer beträchtlichen Länge nur die Breite des Canals haben. Ihre Länge mag $1\frac{1}{2}$ bis 2 Stunden betragen. An ihrem Ende iſt ein ſehr flacher Wadi, worin viele Sträucher, beſonders Tamariſken wachſen, und durch den ſich das Nilwaſſer aus dem Wadi Schoaib ergießen ſoll. Seetzen zog 3—4 Stunden lang in dieſem Wadi — ob Schoaib oder dem Verbindungswadi, iſt leider nicht deutlich — hin und kam fernerhin über weite Strecken, welche mit ſo vielen Schalen der eßbaren Herzmuſchel bedeckt waren, daß die Kameele bis über die Hufe hineintraten. Am 6. Mai — ſo iſt geſchrieben, jedenfalls aber hierin oder in dem Datum der Abreiſe ein Schreibfehler, denn es kann nur vom folgenden, dritten Tage die Rede ſeyn — kam er „nach einem ſtarken Ritte" des Abends wieder in Suez an.

Am bedeutendſten iſt hierin für unſern Zweck, wie wir bereits oben hervorhoben, daß Seetzen mit der mäßigen Geſchwindigkeit des Kameelſchrittes in 9 Stunden von Suez aus ſich ſchon auf dem Nilboden befand, und nicht minder, daß er aus dem nördlichen breiten Querwadi Schoaib (Tumilat) in einem Tage bis nach Suez zurückgelangen konnte. Dieſem Routier wird es wohl entſprechen, alſo ganz unbedenklich ſeyn, unter der Vorausſetzung, daß die Iſraeliten am Abende des dritten Tagemarſches in der Nähe von Adſchrud oder der Furth dabei, 4—5 Stunden oberhalb Suez, gelagert haben, anzunehmen, die vorherige, zweite Station ſey oberhalb Arbek, am Nordweſtrande der Bitterſeeen geweſen; ob etwas nordöſtlicher in den Arbek-Iſthmus hinein, oder mehr nordweſtlich, näher der Tiefebene Tumilat (Schoaib), läßt ſich nicht beſtimmen. Da die äußerſte Länge der Bitterſeeen auch nach dem franzöſiſchen Nivellement nur 10 Stunden beträgt, ſo kömmt auch nach dieſem auf den dritten Tagemarſch nicht mehr als ungefähr 8 Stunden. Das Itinerarium Antonini berechnet, wenn die Anſätze

Wannseth (S. 467.) gelten, den Anhalt gaben der Ausdruck: Israeliten zu 30 Millionen oder die ganze Bevölkerung Aegyptens, heran den Lobgesang, der von Athen verfaßt und von Richard Lepsius übersetzt aus den israelitischen Mund hinzugefügt, abgesagen, weshalb sie nichts kann die Gültigkeit einer Erzählung, weil auch dem israelitischen Volke gar keine Urkunden wichtig, — Hierauf ist erwidert, weil auch über Volk und Gesetzgeber der Gegend gesprochen wird, in welcher nicht Nimmung der israelitischen Sage angesiedelt ist.

Suchen wir nun das andere Landschaftsband, den Ort des Aufbruchs aber die Stadte von Raamses. — Am wahrscheinlichsten Ansicht der Stadt nach den Delta, in welcher nicht Ramses Stadt auf Land, an einem alten Hauptstrom bei Zoan, liegt die Stadt Pelusium, durch die Hauptstadt der ganzen Provinz Pelusiotis ꝛc. wo Raamses die am ersten gelegenen alten Landschaft Goschen war. Manetho, der dieses Gebiet wieder der Provinz Aegyptens, seinen Mittelpunkt, nicht kennt Goschen hat, wenigstens, keine Art von eine alte Stadt, die war die Bezeichnung durch die Manetho bekannten Namen unter der Namensform Tanis jener Gegend gebraucht worden und „Heliopolis" sie wie der Bibel Stadt, denn in der Nähe Heliopolis Namensform gebraucht, und nur Stadt weiter, als in zu Joseph Zeit[1]. Wie diese Bezeichnung der Bibel und Pelusium Stadt Raamses bildet, und daß S. Z. und die monumentale Geschichte Aegyptens über die israelitischen erkennen lassen. Die geschichtige Erkennung der beiden Städte Pithom und Raamses fällt in die Periode der unterdrückenden Arbeitung und Belastung, vom Druck der Fesseln Israeliten, unterschreibt mit unbedeutlichen Zeichen verbundenen Steinen, die über acht Zeichnen-

1) Vgl. Monumens géographiques et historiques sur l'Egypte par Champollion. I. 60. 61.

2) Reinschrift, Handbuch der biblischen Altertumskunde. II. Bd. 381. Anm. 134.

derte in Memphis geherrscht und die eingeborenen Stammfürsten Ober- und Unterägyptens, die thebaische, die xoitische und vielleicht auch eine Zeit lang die zweite heracleopolitische (zehnte) Dynastie zinspflichtig gehalten hatten, nun aber in die östlichen Gegenden zurückgedrängt und, nachdem sie sich in dem befestigten Lager Avaris noch längere Zeit gehalten hatten, vom Thutmosis III. auch von da vertrieben wurden a). Die Gefahr neuer Einfälle von dieser Seite dauerte jedoch fort, weil das reiche, von Fruchtbarkeit überfließende Nilland für die ausgetriebenen Söhne der öden Wüste eine zu reizende Lockung blieb. Der Hauptschauplatz solcher Einbrüche und der vorhergegangenen Kämpfe war nothwendig die Landenge zwischen dem Menzalehsee und rothen Meere mit der westlichern Gegend nach dem pelusischen Nilarme zu, dem Wadi Tumilat entlang, d. i. das biblische Gosen. Man wird sich diesen Befreiungskampf Aegyptens nicht zur Anschauung bringen können ohne die Annahme, daß in jener östlichen Grenzlandschaft starke Truppenanhäufungen stattfanden, die, wie der Feind zurückgedrängt wurde, weiter ostwärts vorgeschoben wurden und, als schleunig bewegliche, zu gegenseitiger Unterstützung bereite Colonnen, weil der Feind immer ante portas war, organisirt, an dem schmalsten Uebergangspuncte zwischen Asien und Afrika Wache halten mußten. Entspricht solchen Verhältnissen, beiläufig erwähnt, die biblische Angabe auf das genaueste, daß einerseits die Israeliten vor Pharao eine feierliche Opferdarbringung dadurch begründet haben, „damit Jehova sie nicht überfalle mit dem Schwerte" (2 Mos. 5, 3.), und andererseits die Furcht des neuen Königs — von der thebaischen Dynastie, — der von Joseph nichts wußte, daß das starke israelitische Volk im Fall eines Kriegs sich zu den Feinden schlagen möchte: so wird hiernach nun

a) Siehe Bunsen's Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, III. S. 48 f. 52. 61.

auch die Bedeutung der Wörter ἐπαύλεις, Vorrathshäuser, und μάγδωλοι, Thürme und Kasernen (Mos. I, 11) nicht unwahrscheinlich sind, so bot zum Krieg im Innern kaum Jemand die Israeliten als Fronter unter den Pharaonen der damaligen Zeit; sondern diese waren selbst Gegenstand fremder Unterdrückung, wie es gewöhnlich von Gewalt bedrängten ist, und wurden Provinzen und Kriegsmannigen, große Werkmänge (Lat. mānus, Hand) für die weiter gehende Art der Volks-Satirischen Truppen, die, obwohl von den ägyptischen Bürgern, von ihnen unterschieden, doch dadurch begünstigten zum Kriegsdienst und von den ἐπιστάτας Herrn, ἐπιστάται (Exodus. 17, 12), beherrscht und gegen ihre Gebieter gebraucht werden können). Als nicht von eigentliche Gemeinschaft und daß an Ausdienen, sondern als nächster Gegenstand war die Gebäude, die Israeliten zu Fronarbeiten.

Dieses hat nun der heidnische Orte, Pythion, Hieronymus, d. i. der ägyptische Thoth oder Thum mit dem Artikel Pi, d. durch das zusammenkommende Zeugniß Hermes-Trismegistus, d. i. bei Diocesarien Anubomis, und noch jetzt vorhandene Denkmäler an mehrfachen Ungang der Thoth Tumulus bei einer Forte Thoth's vollkommen gefunden, an einer, wie selbst dem Laienmage erkennbar ist, Hauptstadt oder nächsten Stelle. Denn hier stehen sie neben und Thum Tumulus des Tempel, die nothwendige oder Hauptstadt eine die große Stelle der Hieroglyph, gekommen und Pythion kann weiter in die Gegend von Memphis. In Hermopolis Magna lag bestand zu Memphis, um die Stadt gegen die Israeliten Araber zu bilden, die erste ägyptische Gebäude. Eine andere hatte in Cairo, den Venus Judaeorum

---

a) Vergl. Heeren de Thoth Thuet. I. 67. 79.

b) Vergl. Herodotus. II. 108. Diod. Sicul. II. 62.

c) Vergl. Zoëga Abhdl. S. 6. 7.

d) Champollion d. J. Gr. 67. 68.

rum die Standquartiere. Da die Polizei den letztern nach dem Itinerarium Antonini und den darauffolgen Itinerarien mit Meilen-Distanzen, welchen [1] Ain Dschedy [2] Jericho entdeckliche als eine Station auf der Route von Kamala nach Hesbon nennt [3], in nicht kostlich die mittägliche Verbindung auch hieher Pagen bringen, und Kamala erhält alle unter Verwaltung seiner Bezirksamt mit Städten in gleicher Entgegnete Stadtbau mit Kamala, wie ich im einen Testament unter den gleichen Verbindung der Magazinhäuser kommt zusammen genannt ist. Beide Lager sind nicht die Hauptsachen, sondern, hinein in Nähe der Hauptsache, wo sie auf neue Hauptsachen aufgeführen Vorräthe bequem aufgeschrieben werden konnten, und an den Wegen zu Essen als Stadt der Operationen gegen die Stadt und zugleich zum Essen gegen den Angriff auf Memphis zu. Ich weiß nicht, ob es zu Rom ist. Allein darin die Einkehrung zu sehen, daß den Pharao zu Mesr's Feld nicht in den viel nächsten Zeiten, sondern in der Nähe der beiden genannten Städte aber doch sehr nahe [4] Hebron gehabt habe.

Für die wirkliche Combination bei Kamala und Bir sind Spuren aber noch andere gefunden haben. Hebron hat bessere Ruine bildend und nächtig wurd, erfahrt auf Jahrhunderte zurück der Ort und die Umgegend von Bir habe ich in meinem Reisegefährten der Expeditionen gen Osten und des Euphrats nach den arabischen Bleiben, [5] Ain el-Beida, bei welchen ich von den Arabischen genannt wird und wodurch R. Gadda und der Herbst der arabisch-samaritanischen Dialekt des Pentateuch. Ain-Beida, das bibliche Gelen niedergeht, war eine Stelle nahe bei Galeth genannt dem Distrikt des Wadi Lumi ab, aber, wie es sich auf Jahrhunderte gewonnen Gleich-

[1] Siehe Quatremère a. a. O. S. 56.

[2] Bei Seetzen heißt es Duy's abweichender Meinung Daaire

tantê Tarut's erklärt: „alle Götter sind der bekannte Monat im Buche Hermes, ein Monat für den auf Sothis Gange zusammenlaufenden 25 seiner Bücher; es sollen sich darin Stoffe und Wissenschaften so hoch als möglich an gewissen Stellen und ganze Jahre lang bleiben. Es sagt Hermes als-Sothis und als-Athothes." Hierzu kommt, nach Ibn al-Wardi berichtet, daß die Einnahme von Aegypten in Sothis Stellung bestand.[1]) Bei Sothis entsteht ein von Kalte bestimmtes Wohlbefinden und bei Sothis, wenigstens nach Sothis und Sothisbuch verliehen werden selbst, wurde von ihm und seinen Anhängern für das Jahr 1000 bei seinen Monat Hermes gehalten.[2]). Im Sothis bei Aegyptischen Geschichtsbuch dem Monument und dem 14. Jahrhundert über dem Kalte Hermes Athothes[3]) nach Tarut jetzt Sothis „der Schreiber Sammelplatz der Kenntnisse", bei welchem der Gelehrte und Weise sich in Sothis Tage aufhalt und von wo er an gewissen in bei Tal Sothis weiten ging.[4]). Auch Sothis sich bei nach Sothis gewissen Kenntnisse von Ort auf, und die Tage bei Athothes Monat zu umgehen[5]), wenn nach von Ort bei Athothes den Namen bei einen Pilger Sothis-Tarut. Gut man Sothis Tarut vor Tage, in dem Athothes bei Jünglinge zu dem Tage nach Sothis von

---

[1]) Ibn al-Wardi, Ch. Hist., aus Sothis's „Chronologischen Geschichte I. Ch. 3.", angeführt bei Hammer, über Tage und Jahre Aegyptens, 23 erklärt ist.

[2]) Das Athothes ist nach und Sothisbuch bei Hermes Sothis, welches der Geschichte seines Sothis gemacht, das Athothes Sothis von einer Sothis; „in ihrer Art sind, was der Sammelplatz seiner Sothis ist", sagt Sothis. Sothis Sothis Sothis

Raamses, die Identität dieses Ortes mit Belbeis vorausgesetzt, gewiß nicht anders, als von einer ganz besonders wohlgeeigneten Stelle unternommen erachtet werden.

Der Weg von Belbeis nach Suez ist der kürzeste von allen zwischen dieser Stadt und den Ufern des Nils. „Karawanen, die von Suez aus in dieser Richtung gehen, machen in der ersten Nacht bei Redschum al-Chail Halt, einer bloßen Station in der Wüste ohne Wasser, und erreichen am andern Tage Ras al-Wadi, ein bedeutendes Dorf nahe am Wadi Tumilat, ein wenig nordöstlich von Belbeis [a]." Diese zwei Tagereisen würden sich für den israelitischen Zug noch um einige Stunden verkürzen, wenn der Meeresdurchgang bei Adschrud und der Aufbruch bei Belbeis angenommen wird, so daß von der im Bibeltext verstatteten dreitägigen Frist noch Zeit bleibt zu einem Umweg im Betrag ungefähr eines Tagemarsches. Auch mit der Zeit ist solchermaßen bequem auszukommen.

Bevor aber der Zug weiter zu verfolgen, drängt sich hier die Frage nach dem Regierungssitz Pharao's ein, weil Moses bis zum Moment des Aufbruchs häufigen Verkehr dahin hat. Die einzige biblische Andeutung hierüber, Ps. 78, 12. 43., wonach sich die mosaischen Wunderplagen בִּשְׂדֵה־צֹעַן, im Gefilde Zoan, begeben haben, fördert nicht weit, theils weil sie zu viel umfaßt, denn nach der appellativischen Bedeutung des ägyptischen Wortes Sjani, Niederung, begreift sie Niederägypten überhaupt, theils weil Verdacht entsteht, der spätere Dichter habe den Namen derjenigen alten Stadt Aegyptens eingeschaltet, mit deren Dynastie Juda später vorzugsweise in Verbindung stand (Jes. 30, 4.). Die Wahl eines Platzes in Niederägypten bleibt so gewissermaßen offen. Zoan selbst im äußersten Norden am Menzalehsee, wofür Hengstenberg mit Gründen streitet [b], die

---

a) Robinson a. a. O. S. 80.
b) A. a. O. S. 41 f.

uns nicht überzeugen, ſcheint für die thebaiſche Dynaſtie, die, aus Oberägypten vorgedrungen, im Süden ihre Stütze hatte, wenig paſſend. Der Ort liegt über die Angriffslinie zu weit nördlich hinaus und hätte leicht durch einen tiefer ſüdlich gerichteten Einfall umgangen und von Oberägypten abgeſchnitten werden können. Wäre irgend wahrſcheinlich zu machen, Moſes ſey in Raamſes geweſen, als er in der Nacht des Sterbens der Erſtgeburten vor Pharao berufen ward: (2 Moſ. 12, 31) a) ſo würde wegen der zu weiten Entfernung zwiſchen Belbeis und Zoan entweder Raamſes nicht mit Belbeis identificirt werden, oder Pharao nicht in Zoan gewohnt haben können. Einer Forderung, daß die Reſidenz nur einige Stunden weit von Belbeis zu finden ſeyn müſſe, ſo wie den andern Bedingungen, einer Lage am Nil oder an einem Nilcanal 2 Moſ. 7, 15. 8, 16. und außerhalb Goſen's (2 Moſ. 8, 18. 9, 26.), würden Städte, wie Heliopolis, wohin Kaswini weiſt b), oder noch beſſer das nahe krieggerüſtete, altberühmte Pi-Beſeth (Bubaſtis) (Ez. 30, 17.) wohl entſprechen. Allein die Vorausſetzung jener Alternative iſt im bibliſchen Texte nicht, überhaupt keine ſolche Beſtimmung über Pharao's Sitz vorhanden, die einen Widerſpruch gegen die Identificirung von Raamſes mit Belbeis begründet.

Eine kühnere Kritik, als unſeres Sinnes iſt, könnte vielleicht auch die Behauptung wagen, Moſes ſey in der Nacht des 14. Niſan gar nicht wieder vor Pharao erſchie-

---

a) Vgl. v. Raumer's Beiträge zur bibl. Geographie, S. 3 f., anders in deſſen D. Zug der Iſraeliten, S. 11. Note 17b.

b) Deſſen Denkmäler der Länder, herausgegeben v. Wüſtenfeld, I. S. 149. Artikel Ain al-Schemſch (Sonnenſtadt): „Eine Stadt in Aegypten, der Ort des Thrones Pharao's zur Zeit Moſe's auf der weſtlichen (sic) Seite vom Nil; heut zu Tage ſind die Anlagen Pharao's mit Sand überſchüttet. Sie liegt in der Nähe von Foſtat. Man erzählt, in ihr habe Suleicha das Kleid an Joſeph zerriſſen."

nen, weil er vorher „entbranntes Zornes" von ihm weggegangen war (2 Mos. 11, 8.) und nach Pharao's Willen „nie wieder vor seine Augen kommen sollte" (10, 28.); sie könnte auch vermuthen, hinter der biblischen Darstellung liege als Factum ein gewaltthätiger Schlag, den die mit den Israeliten befreundeten und hernach mit abziehenden Ueberbleibsel der Hyksosbevölkerung (עֵרֶב רַב, 2 Mos. 12, 38. אַסַפְסֻף, aufrührerisches Gesindel, 4 Mos. 11, 4.) gegen die ägyptischen Erstgeburten geführt hätten. Durch solche oder ähnliche Voraussetzungen würden zwar manche Nebenumstände des Auszugs, wie die Verordnung, kein Hebräer solle bis an den Morgen aus der Thür seines Hauses gehen (2 Mos. 12, 22.), ferner daß die hebräischen Thürpfosten in der Abenddämmerung mit frischem Bocksblut bestrichen werden mußten, was im Dunkel den Vorübergehenden ein passendes, weil durch Betasten merkbares, Unterscheidungs- und Verschonungszeichen gewesen wäre, es würde auch das Wegführen der kostbaren Gefäße und Kleider, durch נצל als ein kriegerisches Spoliiren bezeichnet, und vielleicht noch einiges Andere in ein neues Licht gesetzt, allein in unserer hier fraglichen Hauptsache würde dadurch nichts geändert.

Von Belbeis (Raamses) aus konnten zwei Wege nach dem Sinai eingeschlagen werden, jener nächste durch die wasserlose Wüste, gerade in südöstlicher Richtung nach Abschrud, von wo dann weiter nur mittelst eines Durchganges durch die Meeresfurth nach Arabien zu gelangen war, oder der andere auf das nördlichere Ende des Busens, den Arbek-Isthmus, los, der dann zu Lande um das Meer herum geleitete. Unseres Dafürhaltens hat Moses, wie auch Tischendorf Aehnliches annimmt, während der beiden ersten Tage diesen letztern verfolgt. Als erster Grund dafür gilt uns, weil sonst keine Wendung herauskommt, die der Text von der zweiten Station ab unabweislich fordert; zweitens weil ein Landweg, wo er möglich, dem Wagestücke eines Meeresdurchganges für einen Volkszug mit Viehheerden immer vorgezogen

werden wird, wie heut zu Tage Kanonenen zu Pferd die Furth der Flüsse, Festungen um die Engpässe und Pässe beherrschen; vielleicht wird der Zug am Nander der Sahara Nichtung des Weges Karawane bis die Industrieschule Reisen von dem unendlichen Innern der ganzen Welt nach Nordwesten eine unregelmäßige Bauart in langen Linie hindrückte und in den die Handschrift gestimmt Mahrenden den wichtigen Einfluß der, schwach, bis endlichen zu Flecken, und endlich Mittelpunkt, und der nächste Weg überall Waffer hat. Denn Smith und Du Bois Aymé bezeugen übereinstimmend es, daß der Boden durch Handwerke, eine der von Tuch, einem Anfange als die Langsamer, der von Leder Thonwaaren und Mühe unmöglich, Thonwaaren ist. Ein Thongefäß wurde von drei Schillinge in Augsburg, und hat immer schon Waffer zu gehen ist, wenn man 4—5 Tage Waffer. Smith schaden zu sieben Mark beim Kaufmann die Kamelreise, wo 200 Kamele gehalten und die Waffer-Schläuche der ganzen Karawane gefüllt wurden. Da die Nahrung gering Mensch, mitin in der Richtung der von einem Jagen, in eine ungeheure Ebene entfallen, von welcher die Spitzen der Baumgruppen Landschaft kaum eine Meile Höhe wäre, so handlose und die Fruchtbarkeit bleibt Wüste ist. Man sieht die großen Baumgruppen Kanem ist von an Baumen Menschen angegeben. Die Erstreckung zwischen Kanem und dem Nordabhange aber dem Innern großen Karawane des reichen Mensch beträgt ungefähr 15 Marsche, die gewöhnlich 4 Tagereisen. Etwa in der Mitte Weges Wasser und ist nicht eher begehbar als Kaf. Dasselbe, ausgenommen Kanem, dessen Baumbedeutung, Mangel Wasser beträchtlich ist, Fluren, als ein Gebirgsbett, in dieser Strecke sehr wohl paßt, um sie noch heute die Wüste Charakterschaft über denselben in die südlichen Afrika's

auf die Weide treiben [a]). Nach einer Bemerkung Wilkinson's ist „kein Boden zu manchen Arten der Production besser geeignet, als der bewässerte Saum dieser östlichen Wüste (er besteht in der Regel aus Lehm, mit Sand gemischt), sogar ehe er bedeckt ist von dem fruchtbaren Niederschlage der Ueberschwemmung [b]).

Alles Weitere der biblischen Erzählung ergibt sich nun in natürlicher Folge. אֵתָם, Etham, die zweite Rast, kommt an das nordwestliche Ende der Bitterseeen, auf den Arbek-Isthmus zu stehen, der damals noch nicht von den beiden Canälen durchbrochen war, die später bei Pithom und Phakusa in den Nil mündeten. Die Bedeutung des Namens stimmt dazu, mag er ägyptisch und mit Jablonsky u. A. durch Meeresgrenze zu erklären [c]) oder, worauf Plinius in der sogleich anzuführenden Stelle hinweist, als semitisch mit אֵיתָן (Ethan), perennitas, fluxus aquae, zu combiniren seyn. Für den Buchstabenwechsel in diesem Worte vgl. *Αἰθάμ* LXX. 1 Chron. 15, 17. 19. Ein solcher Name, von den semitischen Anwohnern dem Strandgebiete des rothen Meeres aufgelegt wegen der allezeit daselbst wallenden Gewässer, im Gegensatz zu den versiegenden Quellen und Bächen ihrer innern Wüste, kann nicht befremden. Auch mag nicht unbemerkt bleiben, daß das überhaupt seltenere hebräische Wort gerade mehrmals da gebraucht ist,

---

a) Vgl. Robinson a. a. O. S. 65., قَفْر Plur. قِفَار bedeutet keineswegs, wie Freytag im Lex. unter d. W. angibt, nur „desertum aqua et herba carens", sondern die sandige und wüste Ebene, welche, wenn sie die winterlichen Regengüsse eine kurze Zeit hindurch befruchtet haben, sich im Frühling mit Gras und Kräutern bedeckt, und auf welcher die Nomadenstämme, die in der Regel um die Oase herumlagern, dann ihre Heerden zur Weide führen.

b) Siehe Hengstenberg a. a. O. S. 39.

c) Siehe Gesen. Thesaur. ling. Hebr. u. d. W.

wo vom Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer gehandelt wird. Wo Hebr 2 Mos. 14, 27. dieses bis dahin gehabte Wasser, mit welchem die Land entweicht, zurück kommt, wird Ps. 74, 15. Ja glaube sogar annehmen zu dürfen, daß beim Wasser zur Zeit der Plinius noch gehört hat. Denn wenn dieser 2) als ausdrücklichen Namen des rothen Meers, an welchem Jerusalem liege, ein Arabisches, d. h. daß Sie, die Barbaren der Gegend, Arabisch, Land, Landwasser und die noch in der dortigen Landgegend wohnenden Arabischen Volker Mineer in Verbindung gesetzt, welche eine Benennung der 1, als eine Verwandlung des Ursprungs aus Arabisch Land, Land, Land, Land, in Verbindung des biblischen Erdom oder Edom mit der Land des Plinius waren selbst auf. Auch der weitere Benennung Mineer oder Minäer gegeben 3) erklärt sich daraus, daß von die Israeliten nach dem Durchgang durch das Meer in und beim Schilfe des Durchgangs lang wieder in einer Theile Edomen befindlichen Stamm (4 Mos. 33, 8.) um weiß- den zu nahen Bestimmung des Ethan, um weiter in die Wüste zu kommen (2 Mos. 15, 22.) der Gegend von Etam ein Theile nothig wurden. Welche Orte hier jedenfalls in Betracht kommen, ist bereits angedeutet worden. Mineer um konnte die vom weiter Ethan Wüste, wie 2 Mos. 14, 3. 11. aus der Wüste, nachdem der Aegyptischen Heer, wie 2 Mos. 14, 22. 23, verfolgten, hohe haben in der Gegend des Todes Meeres, wo auch unserer Schule die Ethan Etam zu suchen ist, bis in diesen Wüste die be- sondere Wüstenbewegung auf dem Wege Damit nicht, welches der Gruppe, und Grundgegend war das auch.

Statt daß nun Wasser um die unbekannte Gegend des

---

1) Num. 21, 6. 20. „Diese waren ja an Arabien, in dem Arabischen oder Sinai, einem Arabien Arabia Petraea, in der Pe- traea gelegenen Land."

Busens vollends herumging, „brachen sie auf von Etham und wandten sich (שוּב wie Ps. 73, 10.) gen Pihachiroth, welches vor Baal-Zephon liegt, und lagerten sich vor Migdol" (4 Mos. 33, 7. 2 Mos. 14, 2.) Sie sind, da ihre nächste Rast bei Adschrud, oder Suez, diesseits des Busens war, auf dessen Westseite herabgezogen und haben also an der Stelle von Etham, wo ihre bis dahin östliche Bewegung zu einer gen Süden umgeändert wurde, ganz offenbar eine Wendung gemacht. Sogar ein Rückzug, nach der gewöhnlichern Bedeutung des שוּב, kann es über eine kleine Strecke gewesen seyn, wenn nämlich der Wendepunct in die Krümme des Arbek-Isthmus schon etwas über das westliche Ende des Busens hineingeschoben war a).

Die biblische Erzählung stellt es so dar, daß der Entschluß zu der Wendung dem Moses erst in Etham selbst gekommen ist. Und in der That kann die Gefahr, welche einer glücklichen Durchführung des Unternehmens entgegentrat, wenn er den eingeschlagenen Landweg weiter verfolgen wollte, sich schnell zusammengezogen, darum beim Aufbruch in Raamses noch außer Berechnung gelegen haben. Jedenfalls läßt sich vom Charakter des Moses gewärtigen, daß sie drohend und schwer genug war, um die Aenderung zu rechtfertigen; aber von localer Art oder überhaupt in bleibenden Verhältnissen begründet kann sie nicht wohl gedacht werden; die würde er, als der Gegend kundig, im voraus gewürdigt haben. Es liegt zunächst, mit Hengstenberg und Tischendorf an besondere militärische Maßnahmen der Aegyptier zu denken. Diese Aegyptier waren, wie oben gezeigt, nichts weniger gemeint, als die nutzbaren israelitischen Frohner mit jenem Festzug ganz von sich zu entlassen. Ob

a) Auf beiliegender Karte war im Probeblatt die Position Ethams zu weit südwestlich an den Bittersee herunter gerückt. Ist unsere Berichtigung nicht mehr auf dem Steine auszuführen gewesen, so möge der Beschauer die Lagerstelle knapp unter den beiden letzten Buchstaben des Wortes Serapeum annehmen.

sie gleich genug ihre Unlauterkeit nicht mehr auf die gemeine Weise durch Verheimlichung ihrer Sünden, mußten doch auch sie den Act Gottes für ihre Rückkehr gehalten haben, oder wenigstens gehalten haben, gehalten zu sein, weil sonst nicht zu begreifen, wie die Aegypter hätten so schnell sein können, den Israeliten ihre Kostbarkeiten darzuleihen (Exod. 12, 35. 36.). Auch Moses selbst scheint sich gewissen Einverungen verschlossen gehalten zu haben, wie aber durch die Wendung von Gottes mit durchdrungen wurden, in deren Folge allen Hebräern von Aegypten bereitet wurde, und daß Gott selbst, und sich hat dem Pharao und seinen Knechten gegen sich Ehre erworben (Exod. 14, 4.) so seine Absicht zu kommen und den Gläubigen Mosen nachzog" (2 Mos. 14, 5. 6.). Wenigstens haben sich aber zwei derselben Klagen können, wenn nicht als ausdrückliche Widersprüche, die, wie Hupfeld's Ansicht für die Aegypterzeugen und den Widerspruch bei, doch als solche Züge, denn dass er den Aegyptern in der Wüste, getrieben zum meinen, um denselben nicht, gemäß dem Gesetz Abgeschen zu verschonen (Deuteron. 23, 8.), dass er Mittel hatte zu beschaffen, um sich wichtig zu machen (denn zur Stelle in jenen Gegenden gegen die südlichen Nachbarn, Amalekiter und Midianiter, Kriegsführungen und Feldzug Aegyptens) am natürlichsten dem Plan hat, an der Mündung des Arabischen Meerbusens, der Stelle, wo der Israelitischen Wunder über die Aegypter hinaufgenommen wurden (2 Mos. 8, 21—25), ist auf der zweiten Reise in meinem Leben eben auf dem Punkt angekommen, von wo die Aegyptischen Streitwagen passiert worden wurden. Hier wurde er unvermutet plötzlich um. Spricht das einige solches Umkehren nicht deutlich dafür, daß er die Stimme in einer Weise lenkte fand, welche ihm das Entfernen Israels möglich machte? Indem hätten wir die Verbindung der Sache nun weiter gegeben. Der Mann Gottes konnte

[40] Vgl. Knobel I. c. S. 6. 488 f. 492. 495.

aber gerade in ſolcher verzweifeltſten Lage am glänzendſten ſeinen großen, an Mitteln in ſich ſelbſt unerſchöpflichen Geiſt. Ein veränderter Zug im ernſten Spiele gegen die Feinde, der außer ihrer Berechnung lag, wie ihre Vorkehrungen außer der ſeinigen geweſen, für jene ein Fehlzug, noch als er geſchehen war, und gerade deßhalb ein Meiſterzug — denn die Wüſte werde ſie beſchließen, wähnte Pharao — entrückte die Iſraeliten in Wirklichkeit auf eine Bahn, die, mit raſchem Muthe als die letzte Möglichkeit ergriffen, dem Moſes ſicherlich als der Rettungspfad bekannt war im Moment, wo er ihn einſchlug.

Zwiſchen die Erzählung über das Lagern in Etham (2 Moſ. 13, 20.) und die Wendung von da (14, 1 ff.) iſt die Nachricht von der Feuer- und Rauchſäule (13, 21. 22.) ſolchermaßen eingeflochten, daß deren Einrichtung erſt auf dieſer zweiten Station angenommen werden muß. Denn da die Nebenumſtände, welche den Aufbruch von Raamſes begleiteten, das Wegziehen als חֲמֻשִׁים, die Mitnahme der Gebeine Joſeph's, früher an der gehörigen Stelle (13, 18. 19.) erwähnt ſind, und ſomit Gelegenheit geboten war, auch jener Feuerſäule zu gedenken, der Erzähler aber ausdrücklich die Notiz darüber bis nach dem Namen Etham aufſpart, ſo offenbart er den Achtſamen deutlich genug, erſt von da ſey dieſe Einrichtung getroffen worden. Auch läßt das die Natur der Sache erwarten. Ein Signal durch Rauch, wofür jenes Karawanenfeuer bekanntlich zu halten, hätte, ſo lange ſich der Zug an dem fruchtbaren und alſo wohl bewohnten Wadi Tumilat hin bewegte, wo überall umher Rauchſäulen aufſtiegen, ſeines Zweckes verfehlt. Aber in Etham, „am Ende der Wüſte", von wo es in die freie ſüdliche Steppe ging, war eine ſolche Vorkehrung eben ſo zweckgemäß, wie nothwendig. Und ſo wird auch dieſe Notiz zu einer weitern Beſtätigung der vorgeſchlagenen Zugesrichtung. In der Beifügung, die Feuerſäule ſey aufgerichtet worden, „um ih-

nen zu finden, damit sie Zeug und Wache bestünden. Hierin sich selbst hingeben zu können, das Wissen und Können, von wo die Tür da sei gegen (2 Mos. 14, 5), setzen Gottes Augen über das Wie? der Segnungen in die Nacht verborgen. Wurde doch gewissen und möglich machen wollen. Die Verwunderung möchte in der Dunkelheit eben solche Entschließung haben, welche unbildbare gewinnen kann. Doch mag dann gestellt bleiben, ob und welche Verheißung mit den Elementen zu segnen sei, und schon sei der Segnungen in Gnaden bestehenden wachsen, sogleich in der nächsten Nacht Gott durch sich Wunder zu thun.

Die Gestalten des letzten Falls, von der Lamm der Einsetzungsfeier erfüllt, bewährt sich der bildlichen Reinheit Gottes in Israel, und zugleich möglich Gesetzlichkeit, indem es sagt, die Frau „der Schuldigen" gestalten Wasser und dem Wasser, wo Mord Sünden, die gegenüber am Altare", gestalten (2 Mos. 21, 2). Dies, wie mit Grund zu bemerken, und verschiedene Gestalten gegenwärtig, bleiben auffassend unbestätigte Angabe war während des Bestehens dieser Orte ungewöhnlich wahrnehmen deutlich. Nicht in der Nacht, wo der eine Name, Nachtwach, sind einen Aufgang. Auf irgendeinen Aufgang beziehen, beziehen wird der Nacht als Anfang, den man Einsetzung und Aufgang nennen kann, und 2 Mos. 13, 8. ausdrückt heißt. Die Nachtaufmerksamkeit bei einem und dem Nachtwachen Gottes [illegible] Aufgang, [illegible] Aufgang, [illegible] Aufgang,

schreiben konnte a), und des ת mit ט durch חַדַּשׁ, arabisch خُسَ, Robbe, מִגְדֹּל, arabisch مشتول b). Die Bedeutung von הַחִירוֹת, nach Jablonsky Schilfwuchs oder Rohrwiese, womit auch die anderen Erklärungsversuche c) auf den gleichen Sinn hinauskommen, paßt zu der Localität von Adschrud offenbar ganz wohl; denn so lange das Meer die Furthen dabei überfluthete, wuchs, wenn das heutzutage nicht mehr der Fall seyn sollte, ohne Zweifel ebenso Röhricht daselbst, wie jetzt unter ähnlichen Bedingungen am See Temsah, wo eine Localität den mit der Wortbedeutung von Hachiroth übereinkommenden Namen Ghuwaibet el-bus, kleiner Rohrteich (arundo Aegyptiaca), führt. Das wird uns aber nicht etwa Grund seyn, nach dem Vorschlag von Liancourt de Bellefonds d) die dritte Station an jenem Krokodilsee selbst zu suchen, denn daß dergleichen von der Vegetation entlehnte Namen mehreren verschiedenen Orten aufgelegt werden, ist an sich bekannt und wird für den in Frage stehenden durch noch ein gleichnamiges Ghuwaibet el-bus an der Mündung des Wadi Tawarik dargethan.

Den zweiten der genannten Orte, Migdol, müssen wir unbestimmt lassen, wenigstens wenn die Continuität der

---

a) Dessen Reisebeschreibung, S. 216. — Robinson a. a. O. III. S. 837. In della Valle's Schreibung Agirud (nicht Agerud, also nicht bloß der Sibilation halber eingeschoben) klingt selbst das biblische i noch durch.

b) Die andere Vertauschung in diesem Worte des ג mit ش kommt daher, daß die Aegyptier den weichen Laut des ג nicht leicht aussprechen können und, wenn sie es versuchen, ihn in den Laut des ش verwandeln. So ist das Wort وجه (Gesicht) in der Vulgärsprache Aegyptens zu وش corrumpirt.

c) Im Journal Asiat. 1848. März. S. 276.

d) Journal Asiat. a. a. O.

Jerusalem 2 Mos. 14, 2), „sie sollen sich werden und lagern vor Pihachirot zwischen Migdol und dem Meere" anzeigen. Pihachirot heißt, übersetzt nach den „zwischen Migdol und dem Meere" nicht als eine Ortsbestimmung hinzugekommenen weiteren Bestimmung, daß dasjenige gesucht, gefunden und „vor" welchem sie werden „sollen lagern", — da das so lagern vor Pihachirot — zwischen Migdol und dem Meere", d. h. Meere allerdings, wie Hengstenberg (a. a. O.) sehr richtig und evidenter übrigens es annimmt, an das Migdol 12 Stunden südlich von Pelusium, einer westlichsten Stadt Aegyptens (1 Mos. 29, 10), gedacht werden, wie wir dieß in der Beschreibung Israels, die Wanderungen jenes Volkes durchaus nicht. Es muß dann nun östlichen Ortes sich befindet und als solche dritte Zwischenpunkte zwischen einer Meerung und dem Meere hingewiesen, an welcher die Israeliten aufhören sollten. Für eine solche Beschreibung und Bestimmung der zusammengelagerten Meere kann man sich zwar auf den schon benannten exegetischen Standpunkt der Septuaginta berufen, wenn sie, wie dort, das Wort בעל צפון (V. 2) durch ἐπὶ τοῦ στόματος τοῦ Βαιρσεφών übersetzen, aber es kann, seinen Bestimmungen „zwischen Migdol und dem Meere" auf das Lager der Israeliten bei Pihachirot gehen und, daß der genannte Migdol dadurch nicht von seiner so sehr weit westlich abgelegenen Bestimmung werden, weil nicht die Israeliten sich zwischen ihn und dem Meere, sondern daß diese zwischen die Israeliten und Migdol gebauten haben wurde. Der hier genannte Ort wird kaum in der Nähe von Pihachirot gesuchen haben, als aber auch die westlichen Wortbestimmungen Etam (V. 1), wie Zischendorf und Andere annehmen, gerade den Migdol den Ausdruck zu verstehen sey, das wird wohl immer nur Vermuthung bleiben.

Auch über die letzte Station, Baal Zephon, erhält

nicht viel mehr, als ſolche Nähe am rothen Meere, und daß zu der öden Steppe zwiſchen dieſem Meere und dem Nillande, welche den Aegyptiern als Sitz des Kakodämon Typhon galt, die wahrſcheinliche Wortbedeutung Typhon's Stätte a) und die Lage ganz wohl paſſen.

Die drei genannten Orte ſcheinen alleſammt von dem Uebergangspunct nicht weit entfernt geweſen zu ſeyn; keinesfalls waren ſie aber mächtig genug, um das Strategem des Moſes zu hindern. Die neuern Karten bieten auf demſelben Terrain die Brunnenſtätte el-Emſchâſch, das Caſtell Abſchrud, den Bir Suweis, die Ruinen von Klysma und die Stadt Suweis. Zu einer Vergleichung dieſer mit den drei im bibliſchen Text genannten Orten, wenn auch nur ganz im Allgemeinen, hinſichtlich der Richtung, veranlaſſen einigermaßen die Partikeln, durch welche die Poſition des iſraelitiſchen Lagers beſtimmt wird. Am deutlichſten iſt, daß Migdol weſtlich von den Iſraeliten lag; denn ſie befanden ſich zwiſchen ihm und dem Meere, das Meer aber war ihnen oſtwärts zur Seite. So iſt die Stellung nach Weſt und Oſt orientirt. Darf das vor (לִפְנֵי) Pihachiroth und vor Baal Zephon vom Standpunct der Iſraeliten aus und in Rückſicht auf den von Norden nach Süden gehenden Zug gedeutet werden, ſo lagen dieſe beiden Ortſchaften in ſüdlicher Richtung vom Lager; ſonſt würden ſie hinter ihm geweſen ſeyn, wenn der Zug ſchon darüber ſüdwärts hinaus gegangen wäre. Durch die noch genauere Beifügung aber, Baal Zephon ſey vor den am Meere gelagerten Iſraeliten gerade gegenüber (נֶגְדּוֹ) geweſen, wird für dieſes Baal Zephon, da der Meeresſtrand ziemlich gerade

---

a) Vgl. Roſenmüller, bibliſche Alterthumsk. III. S. 260 f. Ueber die rabbiniſchen Deutungen des Baal Zephon durch Götzenbilder, welche die Aegyptier an den Grenzen als magiſche Bannmächte aufgeſtellt hätten, um den Iſraeliten die Flucht zu verhindern, ſiehe das Ausführliche in Kircheri Oedip. Aegypt. I. S. 277 ff.

von Elim nach Nord geht, eine Meilen am Ufer des Meeres hinführt, und nicht große Lagerstätten hat, eine Tage nicht überschritten, sondern Stillstand, Wüstenei. Da es heißt 4 Mos. 33, 7. heißt, die hätten sich 4 (?) Tagereisen zu gemacht, weiters 4 (?) Tage, so ist Elim Tagereisen zu Tage, so hat der eingeschlagene Weg, von ersten Richtung und über die Bestimmungen ganz unverständlich gegeben worden, oft in die Wüste von Pharaoh und kann weiter nicht nach Sinai gehen gelitten. Und allen bleiben hat man sich die Tagereise nahe am Meere, etwas ebenfalls aber verständlich und gerade weiters Meeres zu Meeres, Ufer. Die Pflegschaft hat Israel Frei- heit in Meeres sie weit natürlich kennt. Demnach beleuchtet sich die Tagereisen zwischen Suez und dem Meere allerdings wie in eine Falle gar häufig eingekommt. Elim Meere, wie die Israeliten hat, nahe bei Tagereisen durch das Meer gegangen, so weiters die Israeliten in der Wüste Sur, und mit den vier beschriebenen gangenheiten Tagereisen Meeres gut übereinstimmt. Und ist weiter hin, daß am Meere Wüste, wo jeder der gastmahlig Gesetz in Meeres Tagereisen von der Meeres Wüste, Meeres, und zwar Israel als der Beziehung der Richtung Pharaoh überhaupt weiter und hat weiter Israeliten der Schrift erscheint, die Tagereisen zum Aufsehen entsteht macht, die weiters und bei Meeres Israeliten Richtung, hat Israel Tagereisen Meeres Ufer Meeres der Israeliten Richtung, hat Tagereisen Meeres Ufer, Meeres, Israeliten Richtung, Meeres Ufer, Meeres Israeliten Richtung, Meeres Ufer, Meeres Israeliten Richtung, Meeres Ufer, Meeres

von Orten geſchehen, die noch etliche Stunden von Etham entfernt waren, ſo wurde doch durch die raſchen Pferde und Wagen der Vorſprung des langſamen Volkszuges leicht eingebracht. Die beiden Facta, Moſe's Umkehr an der ſchmalſten Stelle des Iſthmus, wo nach einem Ausdruck Ritter's die Kalaſirier die alten Pforten Aegyptens gegen den Eindrang Aſiens zu bewachen hatten, und das Eingeholtwerden der Iſraeliten bis zum Abend bei Adſchrud durch die ägyptiſchen Wagenkämpfer, dienen ſich zu gegenſeitiger Erläuterung und zur Beſtätigung der von uns angenommenen Verhältniſſe. Daß die Iſraeliten ſo bald eingeholt wurden, kann nicht ſowohl Gegenſtand der Verwunderung oder des Zweifels, als vielmehr, wie ſchon Heeren geſchloſſen hat, ein Zeichen für uns ſeyn, mit welcher Schnelligkeit ſchon damals die ägyptiſche Kriegerkaſte aufgeboten werden konnte a). Wie aber und woher Pharao ſelbſt raſch auf den Schauplatz gelangt ſey, iſt weder weiter zu eruiren, da ſich, wie oben gezeigt, ſein Aufenthalt für dieſen Moment aus den Quellen nicht genau beſtimmen läßt, noch überhaupt als Einwand geltend zu machen, weil Herrſcherfüße zu beflügeln, auch noch ohne den Dienſt des Dampfes, allezeit mancherlei Mittel zu Gebote ſtanden und ganz beſonders in Moſe's Zeit nothwendig in Bereitſchaft geſetzt ſeyn mußten.

Zuletzt erfüllt uns noch am Endpuncte, bis zu welchem wir hier die bibliſche Erzählung zu begleiten haben, die Verordnung Moſe's über die Stellung der Wolkenſäule (2 Moſ. 14, 19. 20.) mit tiefer Bewunderung vor ſeinem erfindungsreichen, den Augenblick ergreifenden Sinn. Als der Durchgang durch das Meer beginnen ſoll, läßt er das bisher vorangetragene Signalfeuer hinter das Lager, alſo nördlich oder nordweſtlich davon, zwiſchen die Aegyptier und Iſraeliten aufſtellen, ſo daß von dem wehenden Oſtwinde eine dunkele

---

a) Vgl. Hengſtenberg a. a. O. S. 46. 47.

Rauchwolke zwischen beide hingewälzt werden mußte, die, wäre das Feuer den Israeliten durch das Meer vorangetragen worden, diesen in das Gesicht geschlagen hätte. Hierdurch und weil die Säule vorerst feststand, wurde den Aegyptiern der Abzug der Israeliten verborgen, während zugleich der Feuerschein, nach Osten auf der Meeresfläche hinleuchtend, den Hindurchgehenden das Feste vom Wasser unterscheiden ließ. Als aber schließlich die Feuersäule auch von dannen entwich, da hatten die Aegyptier über die rein abgefegte Stelle das Nachsehen, und ihre Wuth und Hast, sich nachzustürzen auf dem verderblichen Meerespfade, ist solchergestalt menschlich und wohl zu begreifen. Das glücklich hindurchgegangene Gottesvolk wurde jenseits von einer offenen, zum Lagern gut geeigneten Ebene aufgenommen, wo es in dem Brunnen Mabuk und allenthalben gutes Wasser fand, wenn einige Fuß tief gegraben wurde [a]). —

Möchten diese dargebotenen Blätter einem jener Glücklichen, denen es gegeben wird, den Fußtapfen des Gottesvolks dort selbst nachzuspüren, wo sie dem Boden eingedrückt sind, vor Augen kommen und Veranlassung werden zu erneuter und genauerer Nachforschung! Inzwischen beruhigen wir uns dabei, durch die versuchte Combination das fragliche Ereigniß wenigstens von dem Vorwurfe der Unbesonnenheit und fortgesetzter Mißgriffe Mose's befreit und als ein solches erkannt zu haben, das, zwar in vielerlei Schwankungen und oft dem Ziele ganz nahe in gefährlichster Weise wieder aufgehalten, doch als ein wohlüberlegtes, planmäßiges, mit Beharrlichkeit festgehaltenes, großes Nationalunternehmen in einem wirklich denkbaren und anschaulichen Zusammenhang verläuft, dessen Führer, ein sichtbar auserwähltes Rüstzeug göttlicher Vorsehung, unerwartet, recht zur größern Ehre Gottes, dazwischen geworfenen Hindernissen mit erfindungsreicher, rascher, kühner, zum Zweck führender Thatkraft zu

---

a) Vgl. Burkhardt's Reise in Syrien. II, S. 748.

begegnen wußte. Dabei ist uns, zur tiefinnersten Bewahrheitung der biblischen Geschichtserzählung überhaupt, oft aus den an sich unscheinbarsten Nebenzügen ein überraschend hell leuchtender Strahl für den ganzen Vorgang aufgegangen, und, wie sich das meistens bei der Schriftforschung bewährt, das sorgfältigste Halten an dem Texte und genaueste Eindringen in das Wort zugleich die befriedigendste Apologie für den irdischen und himmlischen Leiter dieses, wenn gleich kurzen, doch allezeit denkwürdigen und folgenschweren Stückes der Weltgeschichte geworden.

In Gnaden führtest du dein Volk,
Das du befreit;
Du leitetest in deiner Macht
Zu deiner heil'gen Wohnung!

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Apostelgeschichte 10, 35. 36.,

erklärt

von

Ernst Pfeiffer.

Für die Erklärung der oben genannten Verse aus den Worten, welche Petrus an Cornelius richtet, sind mehrfache Versuche gemacht worden, um V. 36. in eine grammatische Verbindung mit den übrigen Versen zu bringen; es wird dazu besonders der Anfang des letzten Verses genauer ins Auge gefaßt werden müssen.

Die Conjectur, ὡς für ὃν zu lesen, werden wir sogleich als Willkür abweisen müssen; auch zur Auslassung des ὃν wird uns die zweifelhafte Auctorität weniger Handschriften (ABC*) und einiger Uebersetzungen nicht berechtigen, wollten wir auch von den Schwierigkeiten absehen, welche uns die Erklärung des *τὸν λόγον* in diesem Zusammenhange der Rede darbieten würde. Wollte man ferner nach Erasmus' und Calvin's Vorgange mit Heinrichs, Kuinoel, Meyer *τὸν λόγον* von οἴδατε V. 37. abhängen lassen, so wären drei Objecte mit demselben Verbum verbunden, V. 36. *τὸν λόγον*, V. 37. *τὸ γενόμενον ῥῆμα* und V. 38. *Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ*; mit Recht macht Olshausen (Comm. II. S. 777.) auch auf die Schwierigkeit aufmerksam, daß der grammatische Hauptsatz οὗτός *ἐστι πάντων κύριος*, in auffallender Weise als Zwi-

ſchenſatz gelten müßte. Doch iſt Olshauſen's Erklärung grammatiſch vielleicht noch ſchwieriger, wenn er τὸν λόγον mit δεκτὸς αὐτῷ ἐστι conſtruiren will; die grammatiſche Abhängigkeit iſt unklar, und Winer's Annahme (Gramm. S. 496.) einer Anakoluthie würde bei weitem leichter ſeyn. Eben ſo wenig ſcheint es gerathen, τὸν λόγον von dem ſo weit entfernten καταλαμβάνομαι V. 34. mit de Wette abhängen zu laſſen, als ob es der Hauptinhalt der chriſtlichen Offenbarung wäre, daß Gottes Auge mit Wohlgefallen auf allen ruhe, die ihn fürchten und Gerechtigkeit üben, gleichviel, zu welchem Volke ſie gehören.

Doch ich übergehe andere Erklärungsverſuche, welche die Kritik ſchon verworfen, möchte aber wagen, eine andere, am meiſten der von Winer vorgeſchlagenen ſich nähernde Verbindung zu verſuchen, welche aber zugleich die Annahme einer Anakoluthie vermiede. Den paſſiven Gebrauch des εὐαγγελίζεσθαι im N. T. verbürgen nämlich Stellen wie 1 Petr. 1, 25. τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς; die Perſon, welcher die Verkündigung zu Theil wird, iſt das Subject, Hebr. 4, 2. καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι, und V. 6. οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες, und iſt in der letzten Stelle die paſſive Form leichter zu erkennen, ſo iſt doch das im Medium und Paſſivum gleichlautende Präſens ebenſo gebraucht Matth. 11, 5. πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, und in der parallelen Stelle Luk. 7, 22. Könnte es hiernach noch auffallen, wenn auch in unſerer Stelle das Präſens paſſive Bedeutung hat?

Wenn nun aber εὐαγγελίζεσθαι Apoſtelgeſch. 13, 32. mit dem doppelten Accuſative der Perſon und der Sache verbunden wird, ſo würde auch beim perſönlich conſtruirten Paſſiv das Object der Verkündigung im Accuſativ ſtehen a),

---

a) Bei den älteren Schriftſtellern findet ſich εὐαγγελίζεσθαι meiſtens abſolut gebraucht oder mit einer Präpoſition verbunden; ob Dem. de cor. p. 332. R. es mit dem Object der Sache verbindet, kann noch zweifelhaft ſeyn; ſicher thut es Lykurg

und beziehen wir in unserer Stelle εὐαγγελιζόμενος auf das Subject V. 35., so würde τὸν λόγον das Object der Verkündigung seyn. Für diese Construction braucht nicht die ähnliche πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον, Gal. 2, 7., angeführt zu werden, sondern das passive εὐαγγελίζεσθαι ist so verbunden Clem. Alex. Strom. p. 790. τῆς Σαῤῥᾶς γένεσιν παιδὸς εὐαγγελισθείσης. Demnach würde in unserer Stelle sowohl τὸν λόγον als auch εἰρήνην als Object von dem passiven εὐαγγελίζεσθαι abhängen; jener λόγος, den Gott den Kindern Israel gesandt, wird verkündigt; er ist Friede durch Jesum Christum; und weil diese beiden Objecte im Verhältniß von Subject und Prädicat zu einander stehen, so fehlt der Artikel bei dem prädicativen εἰρήνην. Einem Jeden, der Gott fürchtet und durch sein Streben nach der Gerechtigkeit Gott ehrt, wird das Wort verkündet, das, an die Kinder Israel gesandt, Frieden gibt: Friede ist durch Jesum Christum.

Ist diese Construction des 36. Verses zugegeben, so handelt es sich noch um die Verbindung des εὐαγγελιζόμενος mit V. 35. Nicht will ich darauf hinweisen, daß δέχεσθαι vielleicht nach Analogie von ἀποδέχεσθαι (Plat. Phaed. 92. A. E. 96. E. u. s. w.) mit dem Particip construirt werden könnte, noch auch darauf, daß gerade das Particip als Prädicat bei solchen Verbis steht, die da bezeichnen, mit welcher Empfindung die durch das Particip ausgedrückte Handlung erfolge (Krüger, gr. Gramm. II. S. 217. N. 6.); denn es ist eine einfachere Verbindung möglich. Wenn nämlich das Part. Präs. nicht allein in je-

---

S. 150. ὥσπερ τῇ πατρίδι μεγάλας εὐτυχίας εὐαγγελιζόμενος. Sodann findet es sich mit dem Accusativ dessen, der die Verkündigung empfängt, wie Apostelgesch. 8, 40. εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας; Eus. vita Const. 3, 26. τὰς γυναῖκας εὐαγγελιζόμενος. Endlich ist es in der oben citirten Stelle mit dem doppelten Accusativ verbunden: ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν . . . ἐπαγγελίαν.

nem bekannten ἐραόμενος die Bedeutung hat, daß etwas die Bestimmung habe zu geschehen, daß es geschehen soll oder wird, sondern dieselbe Bedeutung verbürgt wird durch Matth. 26, 28. *τὸ αἷμα — τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον*; vergl. Mark. 14, 24. Luk. 22, 20.; Luk. 22, 19. *τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*, 1 Kor. 11, 24. *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον*, Matth. 6, 30. *τὸν χόρτον — αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον* (vergl. Winer, Gramm. S. 405.), so dürfte auch in unserer Stelle das Particip Präs. so erklärt werden, daß Gottes Wohlgefallen auf den Gottesfürchtigen und Gerechten, gleichviel, zu welchem Volke sie gehören, insofern ruhe, als sie die Bestimmung haben, die Botschaft von dem Heil in Christo zu empfangen, weil in ihnen die Sehnsucht nach der Versöhnung mit Gott erwacht ist, aber ihre Befriedigung nicht finden kann, weil sie den noch unverstandenen Zug des Vaters gefühlt haben, ihm gefolgt und somit am meisten vorbereitet sind, die Verkündigung des Heiles in Christo in ihre ahnende Seele aufzunehmen. Sobald deßhalb Petrus erfährt, daß Gott durch seinen Engel den verachteten Heiden Cornelius an ihn gewiesen, da macht es ihm diese Thatsache zur unzweifelhaften Wahrheit, daß die Verkündigung von dem Frieden durch Jesum Christum in allem Volk allen denen gebracht werden soll, deren Herz in heiliger Ehrfurcht dem verborgenen und doch offenbaren Gotte schlug, deren Leben davon zeugte, daß die leise Stimme Gottes in ihnen nicht ungehört verhallte. Darum verkündigt er zwar vor den Heiden sogleich Jesum, den Herrn, ist aber dennoch überrascht, als auch über sie die Gabe des heiligen Geistes ausgegossen wird: Christus sollte hier verkündigt werden; das hatte ihm Cornelius' Erfahrung gezeigt; aber der Ausgießung des heiligen Geistes bedurfte es noch, um ihn zu überzeugen, daß sie auch durch die Taufe in die Gemeinde der Gläubigen sollten aufgenommen werden.

Ist aber diese Erklärung richtig, so tritt der Satz: οὗτός ἐστι πάντων κύριος, nicht mehr störend in den Zusammenhang der Rede ein; es ist das Bekenntniß von der Macht, der Würde und Hoheit des Herrn, durch welchen auch dem unverstandenen Sehnen der Heiden Friede gebracht werden soll; er wird ihn bringen, weil er πάντων κύριος ist.

Nunmehr treten erst klar die drei Stufen der Erkenntniß hervor, welche Petrus durchschritt. Die Offenbarung zu Joppe forderte ihn auf, die Heiden, von denen er sich bisher in jüdischer Weise fern gehalten, nicht mehr zu unrein zu achten, um sich ihnen zu nähern. Petrus verstand den Wink des Herrn und folgt den Männern, die ihn erwarten, zum heidnischen Hauptmann Cornelius. — Kaum erfährt er die Führungen des Cornelius, so sieht er darin eine Hinweisung darauf, daß in allem Volk derjenige, dessen Herz Gott sucht, der sein Leben nach Gottes Wohlgefallen gestalten will und so Gerechtigkeit übt, nach Gottes Willen dazu bestimmt sey, die Verkündigung des durch Christus gebrachten Friedens zu empfangen. Dieser zweite Fortschritt in der Erkenntniß mußte eben so sehr den Eifer des Apostels entzünden, das Evangelium in alle Welt zu tragen, als die Erkenntniß eines universalistischen, ich möchte sagen, gleichgültigen Wohlgefallens Gottes den glühendsten Eifer hätte abkühlen müssen. Nur jener erste Gedanke paßt in den Zusammenhang der Erzählung, wie schon de Wette richtig sah. — Sollte aber der Heide, welchem Christus verkündigt wird, unmittelbar durch die Taufe unter die Christen aufgenommen werden? Sollte er nicht vielmehr erst durch die Formen des Judenthums hindurch in die Gemeinschaft der Christen gelangen, wie auch der Erlöser unter dem jüdischen Volke erschienen war? Das mochte dem Apostel bedenklich erscheinen, der, selber aus dem Judenthume stammend, in ihm die Geburtsstätte des Christenthums sah, dem Apostel, dessen Eigenthümlichkeit ihm auch

späterhin die Aufgabe stellte, besonders unter den Juden den Gekreuzigten und Auferstandenen zu verkünden, und der die mächtigen Wirkungen des Christenthums bis dahin nur in den Grenzen des jüdischen Volkes gesehen. Aber die Wirkungen des heiligen Geistes werden ihm zum mächtigen Gotteswort; ihre göttliche Kraft durchbricht die Schranken, noch ehe es Petrus ahnt; die neue Erkenntniß geht ihm auf, daß Cornelius getauft werden darf und soll; denn des heiligen Geistes Kraft wirkt schon in ihm.

Wie psychologisch angemessen diese Stufenfolge der Erkenntniß ist, braucht nicht erst dargelegt zu werden; aber klar und deutlich erhellt dieser zweite Fortschritt in der Erkenntniß erst aus der oben vorgeschlagenen Erklärung unserer Verse. Ja, während sonst V. 35. einen Universalismus des Wohlgefallens Gottes ausspricht, welchen Rationalisten in ihrem Sinne zur vollkommensten Indifferenz umgedeutet und im Uebermaß ausgebeutet haben, wird ihm erst also eine bestimmtere Beziehung gegeben, welche zum Theil schon der hier gewählte Ausdruck δεκτός ἐστι fast forderte, zum Theil erst den engeren Zusammenhang dieses Verses mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden herstellt und diese Worte in die Begebenheiten selbst einreiht.

2.
Versuch einer Erklärung der Stelle Röm. 5, 6 ff.

von

J. A. Kunze,
Diakonus in Schneeberg.

Die Schwierigkeiten, welche diese Stelle darbietet, sind zu bekannt, als daß es einer Namhaftmachung derselben bedürfte; weil sie sich aber, nach meiner Ansicht, durch die folgende Erklärung lösen, so habe ich gewagt, dieselbe der Oeffentlichkeit zu übergeben. —

In den ersten Versen des 5. Kapitels finden wir eine Schlußfolgerung, des Inhalts: Wir sind also (in Folge des früher Gesagten) gerechtfertigt, haben demnach auch eine vollkommen begründete Hoffnung (auf die Seligkeit des messianischen Reichs), die da nicht zu Schanden werden wird, weil wir uns der Liebe Gottes (zu uns) durch die Mittheilung des heiligen Geistes in unsern Herzen bewußt sind. — Dieser Gedanke, daß wir nämlich die feste Ueberzeugung haben und haben dürfen: Gott liebt uns, schien dem Apostel einer nähern Begründung bedürftig, da er der wesentliche Beweispunct war, und er gibt dieselbe von Vers 6 an. Also demonstrandum: Gott liebt uns, demonstratur V. 6. Denn Christus ist für uns, als Unwürdige, da wir noch schwach waren, zur rechten Zeit gestorben. (Den Schluß zu machen: also liebt uns Gott, überläßt Paulus den Lesern, als sich von selbst verstehend, unterstützt ihn aber und macht auf ihn aufmerksam durch einen den ersten erläuternden und ergänzenden Beweis (beide γὰρ sind coordinirt): denn kaum stirbt Jemand für einen Gerechten). Hiermit schließt nun die Beweisführung, nach ἀποθανεῖται ist ein

Punctum zu ſetzen, oder wenigſtens eine größere Interpunction und mit den Worten ὑπὲρ γὰρ beginnt ein neuer Vorderſatz. Folgendes wäre demnach die gewonnene Erklärung: Gott liebt uns, denn Chriſtus iſt für uns, da wir noch Sünder waren, geſtorben (alſo liebt uns Gott), denn kaum ſtirbt Jemand für einen Gerechten.

Weil nun dem Apoſtel an der feſten Begründung des aufgeſtellten Gedankens gelegen war, vielleicht auch, weil er glaubte, den Leſern nicht deutlich genug geworden zu ſeyn, ſo wiederholt er das punctum saliens der ganzen Beweisführung und kommt von ihm aus auf den zuerſt aufgeſtellten Satz. (Die Anordnung der einzelnen Gedanken nach ihrem logiſchen Verhältniſſe iſt alſo folgende: Zuerſt das demonstrandum, dann die probatio „ἔτι γὰρ" erläutert durch ihren Gegenſatz „μόλις γάρ" hierauf die geſteigerte, aber nüancirte Wiederholung der probatio „ὑπὲρ γὰρ" und endlich als conclusio das demonstrandum. Die Sätze, welche den Beweis bilden, werden alſo zweimal, nur in umgekehrter Ordnung gegeben.) Mit der Abſicht alſo, das Geſagte vollſtändig und zweifellos zu beweiſen, fährt der Apoſtel fort: ὑπὲρ γὰρ, denn (ich will noch mehr zugeben, nicht bloß μόλις, auch τάχα ſoll Jemand für einen Guten ſterben) wagt's auch leichtiglich Jemand für den Guten zu ſterben, συνίστησι δὲ, ſo hat doch Gott ſeine Liebe zu uns (in einer unumſtößlichen Weiſe) bethätigt, weil Chriſtus für uns, da wir noch Sünder waren, geſtorben iſt. Alle drei γὰρ ſtehen ſomit in dem Verhältniß einer Steigerung. Es würde nun die Ueberſetzung von V. 6—8. ſo lauten: (Gott liebt uns:) denn Chriſtus iſt für uns, als Unwürdige, da wir noch ſchwach waren, zur rechten Zeit geſtorben. (Beweiſes genug!) Denn kaum ſtirbt Jemand für einen Gerechten. (Gewiß Beweiſes genug!) Denn wagt's auch Jemand leichtiglich für den Guten zu ſterben, ſo bethätigt doch aber Gott ſeine Liebe zu uns, weil Chriſtus, da wir noch Sünder waren, für uns geſtorben iſt.

Zu dieſer Erklärung ſehe ich mich dadurch veranlaßt, daß alle ſonſtigen Interpretationen, die mir zu Geſicht gekommen ſind, entweder in allzu ſpitzfindiger Weiſe δίκαιος und ἀγαθός unterſcheiden, oder durch die Worte ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ (wenn ſie nicht dieſelben als überflüſſig erklären) den Apoſtel etwas ſagen laſſen, was ſeinen Beweis, ſtatt zu confirmiren, geradezu abſchwächt. Es kann indeß meine Abſicht nicht ſeyn, die zahlreich vorhandenen Erklärungen als nicht befriedigend nachzuweiſen, denn dieſer Mühe iſt man überhoben, ſobald man nur die Commentare über dieſe Stelle vergleicht, in denen das Material zur Widerlegung überreich vorhanden iſt. Es ſcheint vielmehr genug, die Puncte, welche bei der obigen Erklärung zweifelhaft ſind, nach Kräften zu unterſtützen und dann die Sache für ſich ſelbſt ſprechen zu laſſen.

Folgende drei Puncte ſcheinen aber einer weitern Auseinanderſetzung zu bedürfen: 1) Pflegt Paulus in der angegebenen Art ſeine Beweiſe oder andere hervorzuhebende Gedanken zu wiederholen? 2) Darf δίκαιος und ἀγαθός zur Bezeichnung eines und deſſelben Begriffs gebraucht werden? und 3) kann die Partikel δέ einen ſcharf adverſativen Nachſatz einführen?

Die erſte Frage iſt meiner Anſicht nach auf Grund folgender Stellen: Röm. 1, 23—25. (vielleicht auch ſchon Kap. 1, 9. und 13.) 1 Korinth. 15, 13—17. zu bejahen. Ich erwähne hierbei nur, weil eine genauere Nachweiſung zu weitläufig werden müßte, daß beſonders 1 Korinth. 15, 13 ff. faſt genau dieſelbe Ordnung einhält, wie unſere Stelle.

Die zweite Frage iſt allerdings durch Stellen aus Paulus' Schriften, ſo viel mir bekannt iſt, nicht zu erledigen, allein das bekannte dictum bei Matth. 5, 45 ſcheint ſehr dafür zu ſprechen, daß eine ſolche Vertauſchung dem neuteſtamentlichen Sprachidiom wenigſtens nicht fremd iſt. Vielleicht auch dürfte unſere Stelle ſelbſt, wo der Apoſtel uns V. 6. ἀσεβεῖς und V. 8. ἁμαρτωλοὺς in faſt ganz gleicher Wort-

folge nennt, für das Streben des Paulus ſprechen, ſeine Diction dadurch lebendiger und rhetoriſcher zu machen, daß er denſelben Begriff nicht mit denſelben, ſondern mit ſynonymen Worten bezeichnet. Hierzu kommt, daß bei der angenommenen Erklärung δικαίου und ἀγαθοῦ als Masculina genommen werden, was doch wohl angemeſſener iſt, als in kurzer Aufeinanderfolge (ohne weitere Andeutung) das erſtere als Masculinum, das andere als Neutrum zu faſſen. Der Artikel vor ἀγαθοῦ iſt vollkommen gerechtfertigt dadurch, daß der Begriff, weil er ſchon einmal durch das Wort δίκαιος bezeichnet war, nun ein beſtimmter geworden iſt, der eben mit dem definitiven Artikel eingeführt werden kann.

So bliebe denn die letzte Frage zu erörtern übrig, die wohl, ich geſtehe es gern, die zweifelhafteſte iſt. Indeß iſt es doch nicht zu leugnen, daß δέ auch zuweilen einen ſcharf adverſativen Satz einführt (vergl. 1 Theſſ. 2, 16. 1 Korinth. 15, 13. vgl. Winer, Gramm. S. 378 Ausg. 3, und wenn wir mit Winer (Gramm. S. 372.) erwägen, daß die Entgegenſetzung mit „doch, dennoch" nur ſelten im neuen Teſtament ausgedrückt iſt, ſo mag wohl auch unſere Stelle die obige Erklärung des δέ zulaſſen, da ſie wenigſtens ſeiner urſprünglichen Bedeutung nicht widerſpricht. Daß auch namhafte Interpreten dem δέ dieſe Bedeutung vindiciren, dafür diene als Beleg Meyer, Comment. über Matth. S. 96. (Ausg. 1), der die Worte Matth. 11, 12. ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν erklärt: „dennoch hat ſeit dem Auftritt" ꝛc.

Daß ich alle übrigen exegetiſchen Bemerkungen, welche über die fragliche Stelle zu machen wären, weglaſſe, wird man in der Ordnung finden, denn die Litteratur über den Römerbrief iſt ſo reich, daß in dieſer Beziehung nicht viel Neues zu ſagen übrig bleibt.

Recenſionen.

1.

Archäologie.

Der salomonische Tempel mit Berücksichtigung seines Verhältnisses zur heiligen Architektur überhaupt. Von D. Carl Chr. W. F. Bähr, Ministerialrath bei dem evang. Oberkirchenrath zu Karlsruhe. Karlsruhe, Druck und Verlag von Christ. Theod. Groos 1848. S. VII und 352.

Dieses gründlich und durchsichtig geschriebene Werk nimmt ausdrücklich nicht bloß die Aufmerksamkeit der Kunstalterthumsforscher und der gebildeten Bibelfreunde, sondern auch die der Baumeister in Anspruch. Es sucht einerseits die wichtige Stellung des Tempels zur Religion der Offenbarung, also zur Theokratie und deren Entwickelung, namentlich zur Stiftshütte, andererseits sein Verhältniß zur heiligen Baukunst überhaupt, sofern dieselbe Ausdruck religiöser Anschauungen ist, nachzuweisen. Insbesondere will es durch Vergleichung mit den ältesten Kirchen über das Wesen des christlichen Kirchenbaues, wie er aus der christlichen Anschauung gegenüber der heidnischen und israelitischen mit Nothwendigkeit hervorgegangen ist, „einige Klarheit verbreiten." Wir können dem verehrten Herrn Verfasser zu dem trefflichen Zweck und Werk nur Glück wünschen.

In den bisher über den Tempel gepflogenen Untersuchungen, die bereits eine eigene kleine Bücherwelt bilden, war die bauliche Seite einziges oder Hauptziel. Es mußte auch die erste Aufgabe seyn, darüber auf Grund der Kunstgeschichte wenigstens einigermaßen ins Reine zu kommen. Aber allerdings bedurfte es zur geistigen Wiederaufbauung eines so schlecht und lückenhaft beschriebenen welt- und religionsgeschichtlich einzig wichtigen Tempels eines tiefern Einblicks in seine religiöse und volksthümliche Grundlage; sonst bleibt der Griffel immer wieder mehr oder weniger in kunstgeschichtlichen Aehnlichkeiten und fremdartigen Vergleichungen hängen. Der neuern und neuesten Wissenschaft aber gehört das Verdienst an, überall mehr auf das Eigenthümliche, Ursprüngliche im Natur- und Volksleben, in Religion, Kunst und Wissenschaft zurückzugehen, mit scharfem Messer zu scheiden und mit strengem Sieb zu sichten, damit die einzelnen Formen und Gestalten zu ihrem natürlichen Rechte kommen. Nirgends that solche Richtung mehr noth als im Gebiete der alttestamentlichen Geschichte, Religion und Kunst. Den Unbefugtheiten in letzterer Beziehung ein Ende zu machen, hat sich der Hr. Verfasser vorliegender Schrift zum Zweck gesetzt, indem er die religiöse Seite neben der architektonischen als das behandelt, was sie wirklich bei einem solchen nationalen und religiösen Mittelpunct ist, nämlich als Hauptsache. Der berühmte Verfasser der „Symbolik des mosaischen Cultus" war in seinem vollen Berufe, den Kunst- und Gottesgelehrten, den Kunst- und Bibelfreunden eine Symbolik des salomonischen Tempels zu schreiben und daran gewichtige Worte über die Symbolik des christlichen Kirchenbaues zu knüpfen, woraus insbesondere die Künstler über die Berechtigung und Begrenzung ihres symbolischen Dranges Fingerzeige sich entnehmen können.

Unser Werk hat seiner Aufgabe gemäß dreierlei zu thun. Erstlich muß es den Bau im Ganzen und Einzelnen beschreiben, zweitens die in den vorgefundenen Formen und

Maßen zum Ausdruck gekommenen religiösen Gedanken deuten und drittens den salomonischen Tempel mit der übrigen heiligen Baukunst vergleichen. Diesem seinem dreifachen Zwecke gemäß hätte das Werk behufs leichterer Uebersicht etwas strenger angeordnet werden können. Der zweite Punct gehört übrigens mehr in das Gebiet der Theologie, als des Kunstblattes; wir werden es vorzüglich mit dem ersten und etwa auch mit dem dritten Theile zu thun haben. Gerade in jenem zweiten Theile, die Symbolik des Tempels betreffend, ist der Hr. Verfasser am selbständigsten, während er in den beiden andern mehr nur zusammenstellt und sichtet, was die Forscher vor ihm aufgestellt haben. Damit könnte nun das Werk selbst die Bedeutung eines förmlich abschließenden haben, wenn es die neuesten Verhandlungen über den Tempel, namentlich die von Ewald in seiner israelitischen Geschichte (meine Bemerkungen dazu im Kunstblatt) a) noch ebenso hätte berücksichtigen können, als die Kunstgeschichte von Schnaase und meine Bemerkungen darüber b), welche der Hr. Verfasser bis auf wenige Puncte anerkennend benutzt hat. Gerade in Beziehung auf diese Puncte würde seine Bejahung oder Verneinung des von oder gegen Ewald Vorgetragenen die bauliche Seite des Tempels ohne Zweifel zum wirklichen Abschluß gebracht haben.

Es sey mir vergönnt, die wesentlichen Streitpuncte in der Kürze zu berühren. Fangen wir vom Allerheiligsten an.

Hr. Bähr ist der herkömmlichen Ansicht, daß die Flügelthüre ins Allerheiligste offen gestanden und der Eingang durch einen Vorhang verhüllt gewesen sey. Der in der Anmerkung c) angeführte Grund, daß auch im herodianischen Tempel nach Matth. 27, 51. ein Vorhang gewesen sey und

---

a) 1848. Nr. 5. 6.
b) Kunstbl. 1844. Nr. 97—102.
c) Seite 24.

gewiß nur gemäß seinem „Vorbilde", dem salomonischen, scheint nicht stichhaltig zu seyn. Der herodianische Prachtbau hielt höchstens den Typus des frühern im Allgemeinsten fest, that aber im Einzelnen hinzu und hinweg nach Fürstenlaune und Künstlerunverstand. Die offenbar mißverständliche Wiederholung von 2 Mos. 26, 31. im 2. Buche der Chronik 3, 14. war dem Herodes höchst willkommen zu weiterer Entwickelung unnützer Pracht. Im salomonischen Tempel aber war der Vorhang nicht bloß zwecklos, sondern auch zweckwidrig neben der Thüre. Wie Hr. Bähr selbst so richtig findet, der Hauptunterschied zwischen Tempel und Stiftshütte war der zwischen Haus und Zelt; Jehovah hatte sein Wandervolk durch Kampf und Sieg zur Ruhe gebracht, so sollte nun ein festes Haus seine Wohnung und diese selbst ein Zeichen seiner steten Gnadengegenwart unter dem bisher so treu geführten Volke seyn. Sollte nun in allen Stücken der Gegensatz gegen das Zelt ausdrücklich hervortreten, so mußte der Zeltvorhang der massiven Thüre weichen, welche, bei der bedeutenden Erbreiterung des Hauses gegenüber dem Zelte nicht unmittelbar und allein, sondern innerhalb der Holzwand eingesetzt, das Allerheiligste vom Heiligen schied. Nicht eine Mauer, sondern eine Holzwand aber wurde eingezogen, weil sie kein tragendes, sondern nur ein scheidendes Glied des Baues war, also nicht stark zu seyn brauchte und, während eine Mauer doch wieder mit Holz hätte verkleidet werden müssen, so unmittelbar die nöthigen Felder für die vergoldeten Schnitzwerke darbot. Sehr natürlich erwähnt daher das Königsbuch nichts von einem Vorhange, weil keiner da seyn konnte.

Allein Hr. Bähr sucht sogar darzuthun, daß die Stelle 1 Kön. 8, 8. den Vorhang nothwendig voraussetze! Den schwierigen Vers fand er bei Keil dahin erklärt, daß die Tragstangen der Bundeslade so an den weichen Stoff des Vorhangs stießen, daß man ihr Vorhandenseyn und also

auch das der Lade wohl außen bemerken konnte, ohne ſie ſelbſt zu ſehen, weßwegen die Tragſtangen ſo weit nach vorne gezogen worden ſeyen, daß man ihre Spuren von außen am Vorhange ſah [a]). Dieſe Erklärung hat einmal exegetiſche Schwierigkeiten, denn das hebräiſche Zeitwort wird ſehr ſchwerlich heißen können „nach vorne ziehen"; dann bedarf ſie ſelbſt wieder der geſuchteſten Erklärung, behufs welcher Keil ſich an die Rabbinen, Hr. Bähr an die Symbolik wendet. Auf die Frage: warum neben der Thüre noch ein Vorhang und warum an dem Vorhang die Tragſtangenberührung? geht Hr. Bähr auf die Stiftshütte zurück und findet, daß dort der Vorhang nicht ſo ſehr Allerheiligſtes vom Heiligen ſcheiden, als vielmehr die Lade bedecken ſollte, wie letztere auf der Reiſe in ihn gehüllt wurde. Denn die Lade mußte als Thron Jehovah's, des Unſichtbaren, im Dunkel ſeyn. „Der Raum, wo ſeine Herrlichkeit „wohnen" ſollte, mußte alſo verhüllt werden und dieß geſchah nicht ſowohl durch eine Wand oder Mauer, deren Weſen und Zweck ja nicht der des Verhüllens iſt, ſondern durch einen Vorhang, der darum Vorhang der Bedeckung hieß" [b]). Wie geſchraubt dieß Alles iſt, leuchtet auf den erſten Blick ein.

Es handelte ſich vielmehr nicht bloß um die Verhüllung der Lade, denn da hätte man einfach, wie auf Reiſen, ſo im Zelte den Teppich unmittelbar um die Lade geſchlagen. Allein am Verſöhnungsfeſte hätte die Lade entblößt und mehr oder weniger dem Lichte und den ungeweihten Blicken ausgeſetzt werden müſſen. So war ein förmlich abgeſchloſſener Raum für die Lade nöthig, innerhalb deſſen ſie ſowohl am gewöhnlichen, als an dem Feſttage im Dunkel ſtehen konnte. Damit hatte der Vorhang nicht ſowohl die Aufgabe des verhüllenden Teppichs als vielmehr der

---

a) Vergl. S. 141. 142. 130.
b) S. 133.

Raum abschließenden Wand (2 Mos. 26, 33.). Ganz natürlich trat dann an die Stelle der Teppichwand des Zeltes die Holzwand des Tempels, welche ja freilich, wenn man will, nicht so sehr „verhüllen", als Raum und Licht abschließen, d. h. ganz wie der weiland Zeltvorhang die Lade dem Lichte und dem Blicke entziehen sollte. Und das that sie auch unter allen Umständen besser als jeder Vorhang, der niemals so völlig an- und abschließen kann. Hatte nun der Herodestempel Schiedwand und Vorhang, so war es unnütze und zweckwidrige Verschwendung; hatte er keine Wand und bloß Vorhang [a]), so war es wieder unpraktischer Luxus, denn den kleinen Vorhang der Stiftshütte konnte der Hohepriester beim jährlichen Eingange leicht zurückschlagen, aber den breiten, goldgewirkten des Tempels müßte Hr. Bähr nothwendig in Weise eines Theatervorhangs vor dem Eintritte seiner Heiligkeit aufziehen lassen.

Darüber aber, daß man im salomonischen Tempel die Stangen habe an den Vorhang antupfen lassen, damit man außen bemerke, wie der Vorhang seiner Bestimmung gemäß in unmittelbarer Beziehung mit der Lade stehe, sie verhülle und um ihretwillen da sey: „er sollte die Spuren der Lade, zu der er gehörte, an sich tragen" (S. 142.) — darüber werden wir kein Wort weiter verlieren dürfen, nachdem offenbar ist, daß eben diese ganze Voraussetzung aus der Luft gegriffen ist und am wenigsten einen Grund in der Stiftshütte hat, wo doch zuerst auch diese wunderliche Stangensymbolik hätte stattfinden müssen.

Um die Ansicht des Hrn. Verfassers nach dem schwäbischen Ausdrucke noch todter zu machen, sey noch Folgendes bemerkt. Die Lade war auch nach Hrn. Bähr (S. 160.) nordsüdlich im Allerheiligsten aufgestellt. Sollten die Stangen den Vorhang berühren, so mußten diese an den Schmalseiten der Lade durch die Ringe gesteckt seyn. Wie unge-

---

a) Wie sich Hr. Bähr S. 130. es zu denken scheint.

schickt das wäre, mag Jeder etwa an einem Sarge (dessen ungefähre Form die Lade ja hatte) ersehen, den die Träger auf zwei langen Stangen an den Schmalseiten trügen; abgesehen von dem Unschönen, wie hätten die tragenden Priester damit auf den schmalen Saumwegen des wüsten Gebirges fortkommen können und wie müßten unter der so aufgeladenen Last die 10 Ellen langen Stangen geschwankt haben! Wäre man aber auch so unästhetisch und unpraktisch zugleich gewesen, so wurde die Bundeslade doch wohl genau in die Mitte des viereckigen Allerheiligsten unter die zwei großen Cherubim gestellt. Dann aber konnten die auch noch so weit nach vorne gezogenen Stangen bei 10 Ellen Länge den Vorhang nicht erreichen, es blieb, was jeder Zirkel darthut, wenigstens eine Elle Abstand. So mußten entweder die Stangen länger als 10 Ellen seyn, dann waren sie aber, eben an den Schmalseiten durchgesteckt, völlig unpraktisch, denn beim Tragen standen sie dann *über* 4½ Ellen auf jeder Seite hervor, und welches Schwanken dann! Sie waren aber gewiß nicht länger als höchstens 10 Ellen, sonst wären sie ja nicht in das 10 Ellen weite Allerheiligste der Stiftshütte gegangen. Waren sie also nicht länger und sollten sie doch den angeblichen Vorhang berühren, so mußte die Lade, durch deren Schmalseiten sie unpraktischer- und unschönerweise gesteckt waren, diesseits des Mittelpunctes im Allerheiligsten stehen, was ein so tiefer Kenner morgenländischer Formen- und Zahlensymbolik wie Hr. *Bähr* gewiß nicht zugeben wird.

Widerlegt sich diese Ansicht mithin von allen Seiten, so darf ich wohl um so eher auf die von mir vorgetragene a) zurückweisen. Jedenfalls zweifle ich nicht an weiteren Zustimmungen zu den Sätzen: im salomonischen Tempel *hause* war statt des Zeltvorhanges eine Holzwand nebst — für gewöhnlich geschlossener — Thüre; innerhalb derselben stan-

---

a) Kunstblatt 1848. Seite 27.

den in der Mittellinie nordsüdlich die zwei neuen Cherubim fest auf dem Boden, 10 Ellen auseinander; dazwischen hinein kam die Lade in gleicher Richtung; an der Lade staken die Stangen in der Länge und füllten, gegen 10 Ellen lang, eben den Zwischenraum aus zwischen den zwei Cherubim; und da diese mit ihren äußern Flügeln an die Wände südlich und nördlich reichten, mit den innern die Lade sammt Stangen völlig bedeckten, so ward nun, ohne daß die Lade vergrößert worden wäre, das Allerheiligste des Tempels gerade so ausgefüllt, als das Allerheiligste der Stiftshütte durch die mit ihren 10 Ellen langen Stangen die beiden Zeltwände nahe berührende Bundeslade. Es war ein feines Auskunftsmittel, bei unveränderter Lade das noch so große Allerheiligste durch die bedeutsamerweise feststehenden Cherubim mit ihrem 20 Ellen breiten Flügelschlag auszufüllen und durch solche Aufstellung zwischen die Cherubim hinein nun die neuen Gebilde und das alte Heiligthum als ein Ganzes darzustellen, das, auch abgesehen von der Rauchwolke, in seiner Weise dem Gedanken entsprach: „und die Herrlichkeit Jehovah's erfüllte das Haus."

Wenn nun weiter das Königsbuch 1, 6, 21. erzählt: „und er verriegelte mit goldenen Ketten vor dem Allerheiligsten", so sieht der unbefangene Blick, da das Buch von keinem Vorhang und keinem Offenstehen der sonst unnöthigen Thüren etwas weiß, diese Thüren eben statt mit gewöhnlichem Schloß und Riegel mit salomonisch prachtvollen goldenen Ketten kreuzweise verriegelt, damit es ja recht in die Augen fiele, daß kein Ungeweihter einzutreten wagen solle [a]). Hr. Bähr, nach seinen Voraussetzungen und den Annahmen folgend, daß die Ketten sich über die Wand des Allerheiligsten hinzogen, sieht darin „ein Symbol, eine Auf- oder Ueberschrift über der Thüre", die um so weniger überflüssig war, als die Thüre offen stand und nur ein Vor-

a) Vergl. Kunstbl. 1848. S. 26.

hang den Eingang verhüllte" (S. 143.). „Das Allerheiligste sollte dadurch als ein verschlossener, unzugänglicher Ort bezeichnet werden." Sonderbar! die besser als aller Vorhang abschließende Thüre offen stehen lassen, dafür einen Vorhang anbringen, der in einem Hause so viel als kein Verschluß ist, und darüber hinschreiben: „das ist ein ganz fest verschlossener Ort" — das sollte salomonische Symbolik seyn? Ich meine, im Gegentheil, wenn die Thüre offen steht, nur ein Vorhang davor ist und die verschließende Kette daneben oder darüber an der Wand aufgehängt ist, so bedeute das für gewöhnliche Augen gerade, daß der Eingang nicht verschlossen, wenn auch nicht gerade Jedermann erlaubt sey. —

Was die innere Ausschmückung betrifft, so füge ich meiner Bemerkung über die Vertäfelungen [a]) hinzu, daß, wie auch Hr. Bähr nach Keil annimmt, die einzelnen Blätter oder Felder ohne Zweifel je einen Palmbaum, mit einem Cherub zur Rechten und zur Linken ausgeschnitzt, enthalten haben werden.

Die Keil'sche Ansicht über die Thüre ins Heilige, daß sie je eine obere und untere Thürflügelhälfte — von ungleicher Höhe — gehabt habe, indem für gewöhnlich die Oeffnung der untern genügt habe, möchte ich mit Ewald aufs Neue gegen Hrn. Bähr vertreten, der nichts von Belang dagegen einwenden kann (S. 144.).

Ein Hauptstreitpunct aber ist nun noch immer Jachin und Boas, deren Bedeutung Hr. Bähr trefflich darlegt, deren Stellung er aber im Freien vor der Halle in scharfem Streite gegen meine Bemerkungen [b]) annimmt (Seite 35—40.). Ich habe es unbegreiflich gefunden, wie Keil das von v. Meyer und v. Grüneisen Festgesetzte, nämlich die Bestimmung der Säulen als Hallenträger, wieder

---

a) Kunstblatt 1848. Seite 25.
b) Kunstblatt 1844. Seite 409 ff.

folge hat; denn sonst müßte ja Hiram von Tyrus erst nach Erbauung auch des Palastes Salomo's geholt worden und das eherne Meer u. s. w. gegossen seyn erst 13 Jahre, nachdem „das Haus bereitet war, ganz wie es seyn sollte, daß sie 7 Jahre daran baueten" (1 Kön. 6, 38); während offenbar die Einweihung des Tempels (7, 51.) nach Vollendung desselben — vor Anfang des königlichen Palastes, und zwar schon schicklicherweise — stattfand. Gewiß also wurden die Säulen mit den übrigen Geräthen während der 7 Jahre des Tempelbaues gefertigt, daß man jene gleich לְאֵלֶּה für die Vorhalle verwenden konnte.

b) Daß die Säulen „nicht beim Bau des Tempels und der (aber gar nicht ausführlicher erwähnten!) Halle erwähnt werden, sondern erst später bei den nicht architektonischen, vielmehr bloß monumentalen [a]) Erzgüssen, spreche dafür, daß sie nicht ein Theil der Construction waren (Schnaase 1, 281.); allein der Erzähler stellt eben seiner Sachordnung gemäß die Erzgüsse Hiram's zusammen; darauf ist gar nichts über ihre Bestimmung zu gründen [b]). Wichtiger wäre Hrn. Bähr's Gedanke,

c) daß sie als Bauglieder auch aus dem Baumaterial der Halle und des Hauses, von Stein oder von Holz, gewesen wären. Nun denn, die auf 2 Seiten nur dürftig gestützte, mit Cedernbohlen gespündete Halle bedurfte einer entschieden feststehenden Stütze nach vorne und gegen die Seiten, da die Querbalken hinten in der Tempelmauer nur eingelassen oder gar nur auf Kragsteinen gelegt waren; sodann mußte die Stütze eine große Tragkraft haben, um den 20 Ellen langen, etwa 4 Ellen breiten und 2 Ellen dicken

---

a) Die Geräthe des Vorhofes, die Hr. Bähr hier meint, hatten übrigens nicht so sehr einen „monumentalen", als einen liturgischen Charakter.

b) Will man aber ja darauf etwas geben, so kommt der Berichterstatter in 7, 13—15., wo von den Säulen die Rede ist, buchstäblich in V. 12. von der Halle des Hauses her.

steinernen Architrav nebst dem ganzen Dachgerüste zu tragen. (Daß es ein steinerner Balken war, wird nur um so wahrscheinlicher, wenn wir an die Ruinen von Baalbek, dem Baelath der Schrift, denken, wo sich in den Substructionen des größern Tempels noch drei Steinblöcke über 60′ lang, 15′ hoch und 12′ dick finden, ohne Zweifel aus den ältern Bauten Salomo's in jener Gegend a) (1 Kön. 9, 18.). Gab es doch auch unter den Kaisern in Rom an Tempeln Monolithenstämme aus Granit von 50 Fuß Länge und selbst in Griechenland Decken mit 18 Fuß langen Marmorbalken.) Säulen nun von 12 Ellen Umfang bei 18 + 5 Ellen Höhe waren nicht zu stark, aber von Holz, auch wenn so starke Stämme aufgetrieben werden konnten, um der immerhin geringeren Consistenz und Haltbarkeit dieses Materials willen unthunlich. Steinerne aber waren unmöglich, um der künstlerischen Ausschmückung der Capitäle — auch um der schwierigen Cannelirung? — willen; denn mit dem Steinmeißel konnten die phönicischen Bauleute so wenig umgehen, daß man ja das ganze Innere mit Holz verkleidete und selbst die Thürpfosten, um leichter die Bildnerei anbringen zu können, aus Holz machte. Wie hätten auch die frei im Winde schwebenden Granatäpfel aus Stein gemacht seyn können? Die Säulen mußten gegossen werden, wenn sie ihren architektonischen Zweck erfüllen sollten.

d) Die besonderen Namen sollen (schon nach Hrn. Kugler b)) sie als Werke von eigenthümlich abgeschlossener Bedeutung darstellen, daß sie nicht die Theile eines größern Ganzen, sondern selbständige Werke bildeten; kein architektonischer Theil erhielt einen besondern Namen. — Natür-

---

a) Strauß, Sinai und Golgatha, 1848. S. 433.

b) Kunstgesch. 1. Aufl. S. 82. Leider auch noch in die 2. Aufl. mit herübergenommen, wo übrigens der allerjüngsten Kritik des biblischen Textes von Ewald noch nicht gedacht ist.

lich, weil kein anderer für sich so kunstreich, so augenfällig, so bedeutsam war. So kunstreich und augenfällig sollten sie seyn eben um der Bedeutung willen, die Salomo in sie legte; in sie hineingelegt aber hat er sie nicht als moderner Symboliker, sondern als antiker Bauherr, indem sie jener alten guten Zeit gemäß auch das waren und leisteten, was sie vorstellten, keineswegs aber nur willkürliche Auf- und Ueberschrift der Halle und des Tempels seyn wollten. Jachim stellt wirklich die Halle fest; in Boas ist wirkliche Tragkraft; sie geben sichtlich, so massig hingepflanzt, so breit im Boden wurzelnd und gedrungen ansteigend, dem ihnen vertrauenden Bauwerke alle Festigkeit gegen Hochdruck und Seitenschub. Und weil sie architektonisch sind, was sie monumental bedeuten, verdienen sie auch ihre Auszeichnung. Wurzeln die zwei Namen in der Idee des Hauses gegenüber dem Zelte mit seinen leichten, tragbaren Pfosten, daß nun die Wohnung Jehovah's befestigt ist unter Israel zu festem Bestande für dieses selbst nach Kampf und Sieg durch Gottes Treue, so sind sie nur um so bedeutsamer, wenn die Säulen wirklich zum Hause gehören, mit ihm „in directer, genauer" (S. 197.), d. h. architektonischer Beziehung stehen. So in Verbindung mit dem Hause sind sie die theokratischen Sieges- und Bundesdenkmale der treuen Führung Jehovah's, wie Hr. Bähr sie treffend nennt.

Es kommt also bei diesem Streite nicht „Alles darauf an, ob die zwei Säulen architektonischen oder monumentalen Charakter haben"; nicht „entweder — oder", sondern „sowohl — als auch"! und monumental nicht quoique, sondern parceque architektonisch. Hr. Bähr hat weiterhin (S. 239 bis 268.) das Herbeiziehen von ägyptischen und phönicischen und S. 268 bis 296. überhaupt von heidnischen Tempelformen als unmöglich nachgewiesen; möchte er selbst in Bezug auf die Säulen mit Hrn. Kugler Althindostan vergessen (S. 39.). Ja, wie Hr. Bähr den gerechten Wunsch hegt (S. 268.), daß jene alten Hypothesen nicht ferner mehr aus einem Buche in das andere geschleppt werden mögen,

so möge mir der Wunsch erlaubt seyn, es möchten die Kunstgeschichtschreiber endlich eine Einsicht haben und wie den Hallenthurm, so die frei stehenden Säulen einmal für allemal zum alten Eisen werfen, wohin sie gehören.

Unendlich schwieriger ist die Frage zu lösen nach der Höhe des ganzen Tempels. Hr. Bähr erklärt sich gegen jedes Obergemach, und weil nach 1 Kön. 6, 9. das ganze Haus nur Eine Decke hatte und unter Einem Dache war, so hält er die 30 Ellen Höhe (6, 2.) für verdächtig, um so mehr, da sie sich nur an dieser einzigen Stelle findet, und nimmt die Höhe des ganzen Hauses zu 20 Ellen (S. 33. 34.). Allein, wie schon Winer entgegnet a), auch die Zahl 20 kommt nur einmal vor, und übersehen hat Hr. Bähr ganz besonders, daß bei seiner Annahme von 20 Ellen Höhe des Tempels auch die Vorhalle nicht höher, sondern natürlich niedriger seyn mußte; wie konnten dann die Säulencapitäle — auch wenn sie nur dicht vor der Halle und nicht Träger waren — „oben an dem Hallendache Lilienwerk" seyn: sie mußten mit ihren 23 Ellen Höhe über das Hallendach hinausragen. Waren sie aber, wie dargethan, wirklich Träger, so muß das Haus schlechterdings über 20 Ellen hoch gewesen seyn. So bleibt es bei der Zahl 30 für die Höhe „des Hauses", d. h. des ganzen Tempels durchhin über Heiliges und Allerheiligstes, und nicht im Lichten, sondern die Bedachung mit eingerechnet. Das Innere, Allerheiligstes und Heiliges, hatte 20 Ellen Höhe im Lichten, denn nur diese Zahl ist der Stiftshütte entsprechend. Mithin ist über Heiligem und Allerheiligstem ein Oberraum unabweislich. Rechnet man eine Elle für die Boden- und zwei Ellen für die Dachdecke, so war dieser Oberraum etwa sieben Ellen hoch, eine stattliche Zimmerhöhe. Ohne Zweifel war der Raum in kleinere Abtheilungen getheilt, die am Ende doch die Obergemächer in 2 Chron. 3, 9.

---

a) Bibl. Realwörterb. 3. Aufl. S. 573.

waren. Was man hineingethan hat? Warum nicht auch die heiligen Geräthe der alten Stiftshütte, nur freilich nicht in der Weise, wie Kurtz es meinte und ich selbst früher a) für wahrscheinlich hielt. Hr. Bähr hat das glücklich widerlegt (S. 32. 33.). Diese Geräthe gingen alle in eine besondere Abtheilung dieses Oberraums. Die übrigen Abtheilungen wurden von Salomo ohne Zweifel ganz für dasselbe bestimmt, wie die sehr kleinen, nur 5, 6 und 7 Ellen breiten, wenn auch langgestreckten, also nur mäßig Raum darbietenden Kämmerlein des Anbaues: für die Tempelschätze, die schon unter Salomo, der allein 120 Centner Gold von der Königin aus Arabien zum Geschenk und 420 Centner auf einmal aus Ophir bekam, ungeheuer waren und sich fortwährend vermehrten. Füllten sie sich mit Weihgeschenken und Tempelschätzen, so waren sie erstlich nicht „bloße Aufbewahrungskammern außer aller Beziehung zum Cultus" (S. 33.), die Hr. Bähr „mit der Heiligkeit der Wohnung Gottes, namentlich des Allerheiligsten, ja mit der Schicklichkeit nicht vereinigen" zu können erklärt. So gut ferner solche Kammern rings auch um das Allerheiligste angesetzt werden konnten, so schicklich konnten sie auch aufgesetzt werden; sie bildeten so wenig eine „innere Abtheilung" des Hauses, als der Anbau. Sie blieben der Wohnung vollkommen äußerlich und lassen sich so gut denken, wie z. B. der über Schiff und Chor der 1508—1516 gegründeten gothischen Marienkirche zu Hirsau hingebaute große Bibliothekraum, der dem untern geweihten Kirchenraume nichts verdarb. Die Wohnung Jehovah's war schlechthin Innenbau, in sich abgeschlossen, dunkel, verborgen; es gab für sie gewissermaßen kein Aeußeres, weder neben, noch über ihr. Wenn man nun etwa noch die heiligen Ueberreste der Stiftshütte gerade in die Räumlichkeit über dem Allerheiligsten stellte, so war gewiß alle Schicklichkeit erfüllt.

---

a) Kunstbl. 1844. S. 426.

Doch damit genug des Widersprechens. Auf festem architektonischen Grund und Boden ist es erst eine Freude, den ohnehin schlüpfrigen Boden der symbolischen Deutung zu begehen. Die meisten Enthüllungen über den innern Sinn der Zahlen, Maße, Baustoffe und Kunstformen des Tempels sind treffend, alle anziehend. Der ganze Tempel, diese Verkörperung des hebräischen Religionsgeistes, wird durch das Verständniß seiner Symbolik ein geist- und lebensvolles Ganzes, an welchem sich uns die Betrachtung des A. T. selber schärft und vertieft. Gewiß hat Hr. Bähr recht, nichts am Tempel für bedeutungslos und in schlechter Weise äußerlich und zufällig zu finden. Ob er aber in einzelnen Deutungen nicht hin und wieder auf falscher Fährte sich betreffen läßt? Ohne Zweifel wird es allerdings z. B. modern und occidentalisch nüchterne Bedenken hinlänglich nur allein in Bezug auf die berufenen Säulen geben, die er vom Fuß bis zum Kopf der Symbolik überantwortet (S. 197—203.). So ist das Material, das Erz, im A. T. so gar oft Bild der Stärke und die nicht schöne, gedrungene Gestalt, wobei sich die Kunst dem Ausdrucke der religiösen Idee unterordnen mußte, nach unserm Hrn. Verfasser eben aus ihrer Bedeutung hervorgegangen. Also weil sie Stärke bedeuten sollten, wurden sie ehern und so dick und kurz gemacht? Nicht vielmehr umgekehrt, weil sie stark und dauerhaft und dabei leicht zu beschaffen seyn sollten, wurden sie ehern und konnten als die wirklich starken auch ein Musterbild und Symbol der Festigkeit und Stärke des im Tempel verkörperten Bundes zwischen Gott und Jehovah seyn? — Daß das Capitäl der Säulen vornehmlich bedeutungsvoll seyn sollte, mag allerdings schon ihre fast $\frac{1}{3}$ der ganzen Höhe betragende Größe sehen lassen. So können sich ihre drei Embleme am wenigsten der Deutung entziehen. Die Lilie ist die Blume der Heiligkeit und des heiligen Landes insonderheit: sie verbildlicht, daß Heiligkeit und

Heiligung der Charakter dieser Jehovahwohnung sey. Die je 10mal 10 Granatäpfel seyen Symbol der 10 „Worte" des Grundgesetzes Israels, denn die heiligen zehn Gebote waren die Grundlage des alten Bundes. Das Kettenwerk endlich bedeutet nach Hrn. Bähr die Festigkeit, Unzugänglichkeit und Abgeschlossenheit des Hauses. Ich möchte es lieber als Symbol des Bundes selbst ansehen, wie ich an romanischen Kirchen, z. B. am Thürsturz der Kirche von Altstadt-Pforzheim und an dem der herrenalber Klosterruine ein eigenthümliches Schlingwerk eingegraben gefunden habe, das offenbar — am erstern doppelt — den alten und neuen Bund bedeutet. Mithin würden allerdings die Capitäle rufen: „ich bin heilig und ihr sollt auch heilig seyn" (3 Mos. 19, 2.), und: „höre, Israel, die Gebote und Rechte, und lernet sie und behaltet sie, daß ihr darnach thut" (5 Mos. 5, 1.) und: „so sollt du nur wissen, daß der Herr, dein Gott, ein treuer Gott ist, der den Bund der Barmherzigkeit hält denen, die ihn lieben und seine Gebote halten" (5 Mos. 7, 9.).

Und nun schließlich nur noch ein Wort des Dankes und der Freude an den Hrn. Verfasser im Namen der Kirche und der Kunst, daß er sich der christlichen Baukunst und ihrer Rechte und Pflichten gegenüber von entkirchlichten Kirchengliedern und Kirchenbaumeistern so trefflich angenommen hat. Seine Vergleichung des christlichen Kirchenstyls mit dem heidnischen und jüdischen läßt wenig zu wünschen übrig. Streng wird im Einzelnen dargethan, wie ersterer mit den letztern nichts gemein hat, sondern, als aus einem total andern Princip hervorgegangen (S. 208—305.), auch in Form und Gestalt, in Eintheilung und Einrichtung, selbst in der technischen Ausführung, namentlich aber in der künstlerischen Ausschmückung (S. 305—347.) specifisch neu und eigenthümlich ist.

Wäre die gegenwärtige, Staat und Kirche lieber umstürzende Zeit nicht so gar sehr insbesondere für die Künst-

ler und Baumeiſter betrübt, das Herz müßte ihnen im Leibe lachen, wenn ſie am Schluſſe eines eben ſo belehrenden, als anziehenden, Altes und Neues lebendig vor das ſinnige Auge des religiös und künſtleriſch Erweckten führenden Buches den Meiſter ſymboliſcher Forſchung die Geißel flechten und den ſchaalen, nicht einmal das Urchriſtenthum, auf das er ſich ſteift, verſtehenden Rationalismus, wie den weltentfremdeten Methodismus züchtigen ſehen, der einen kahlen, leeren Saal, bei dem es recht eigentlich auf völlige Schmuckloſigkeit und Mangel an jedem Bildwerk abgeſehen iſt, für das Ideal eines chriſtlichen Gotteshauſes hält und damit bei aller vermeintlichen Höhe der Geiſtigkeit ſelbſt unter das Judenthum herabſinkt (S. 345.).

„Schöne weiße Wände, braune Stühle, ſchwarze Täfelchen mit weißen Ziffern, an den Pfeilern oder Emporbühnen aufgehängt, das iſt der Schmuck, an dem der Blick ſich aufrichten und das Gemüth ſich erheben ſoll; während in den älteſten Kirchen das Auge der Gemeinde unwillkürlich ſich auf das Bild des Herrn der Gemeinde, der Tod und Hölle überwunden, richtete, iſt nun der Blick genöthigt, bloß auf die Kanzel ſich zu richten. In den lutheriſchen Kirchen findet man noch meiſt das Bild des Gekreuzigten — es iſt doch noch etwas, — in den reformirten Kirchen fehlt auch dieſes, und wenn man verſuchen wollte, es darin aufzuſtellen, ſo würde man nicht nur auf den entſchiedenſten Widerſpruch, ſondern ſelbſt auf Zerſtörung gefaßt ſeyn müſſen. (In allerneueſter Zeit wurde ein kleines einfaches ſteinernes Kreuz, nicht Crucifix, das der Steinhauer über dem Thore einer neuen Friedhofsmauer angebracht hatte, von den Proteſtanten zuſammengeſchlagen!) Wie contraſtirt doch dieſer Widerwille gegen alle Bildnerei und Kunſt mit der Sinnigkeit jener erſten chriſtlichen Zeit, die in der Kunſtfertigkeit tiefer ſtand als die jetzige, aber, getragen von großen Ideen, ſich gedrungen fühlte, alle Gaben und Kräfte im Dienſte und zur Ehre Gottes anzuwenden.“ (S. 342. 343.).

Goldene Worte! Heute freilich, da es von einer Seite heißt: „reißt die Kreuze aus der Erden; alle sollen Schwerter werden!" müssen sie im Sturm verhallen, aber sie sind um so zukunftsicherer, wenn einmal, dem Chaos entrissen, Noah, aus der Arche steigend, den ersten Baumeister zu Gründung des ersten Dankaltares in der ersten Friedenskirche rufen wird.

Heinrich Merz.

2.

D. John W. Nevin (Professor in Mercersburg, Pennsylvanien): The mystical presence, a vindication of the reformed or calvinistic doctrine of the holy Eucharist. Philadelphia, Lippincott & Cie. 1846.

Obwohl die theologische Litteratur Nordamerika's, namentlich der in englischer Sprache geschriebene Theil derselben, unserem Gesichtskreis im Ganzen ferne liegt, so verdient D. Nevin's Schrift über die „mystische Gegenwart" Christi im heiligen Abendmahl doch aus einem dreifachen Grunde unsere Beachtung. Erstlich ist sie der erste energische Versuch, die Wissenschaft der deutschen Theologie sammt ihren Ergebnissen in die englische Welt der nordamerikanischen Theologie einzuführen. D. Nevin, mit einer vollständigen und gründlichen Kenntniß der deutschen theologischen Litteratur und Entwickelung ausgerüstet, andererseits aber von Haus aus eingeweiht in die Anschauun-

gen ſeiner presbyterianiſch-puritaniſchen Glaubensgenoſſen, iſt ganz der Mann, um jener nicht leichten Aufgabe zu genügen. Nicht leicht iſt dieſelbe; denn es handelt ſich hier nicht um ein ruhiges litterariſches Unternehmen; Nevin's Schrift iſt eine That, eine That perſönlichen Muthes, die ihm bereits die heftigſten Anfechtungen zugezogen hat; der ganze nordamerikaniſche Puritanismus mit ſeiner ganzen ſchlechtſupernaturaliſtiſchen Trockenheit hat ſich gegen Nevin erhoben und ihn als einen Puſeyiten und Kryptopapiſten verketzert. Und eben das iſt der zweite Grund, weßhalb ſeine Schrift bei uns alle Beachtung verdient. Nevin vertheidigt jene Auffaſſung der unio mystica als einer continuirlichen, centralen Lebensgemeinſchaft Chriſti mit uns, und des heiligen Abendmahles als eines Actes der Erneuerung dieſer perpetuirlichen Lebensgemeinſchaft, alſo im Weſentlichen die melanchthoniſche Auffaſſung, vor Allem gegen die „Lutheraner" Nordamerika's, ähnlich wie Schreiber dieſes dieſelbe Auffaſſung im wiſſenſchaftlichen Gegenſatze zu den „Lutheranern" Deutſchlands zu verfechten geſucht hat. Aber ſeltſam genug! nicht die Auffaſſung Luther's, ſondern die Auffaſſung Zwingli's wird ihm von den nordamerikaniſchen Lutheranern entgegengehalten, er ſelbſt von ihnen nicht des Zwinglianismus, ſondern des Kryptopapismus angeklagt! „Dieſelbe Anſicht", ſagt er S. 52., „welche in den Tagen von Joachim Weſtfal und Tilemann Heßhus als Sacramentirerei denuncirt ward, und um welcher willen Städte und Nationen den ſchrecklichſten Gerichten des Himmels übergeben wurden, wird jetzt für das entgegengeſetzte Syſtem ausgegeben, für nicht viel beſſer als der papiſtiſche Irrthum von der Transſubſtantiation." So äußert ſich z. B. der Lutheran Observer vom 5. Dec. 1845, eine der verbreitetſten Kirchenzeitungen von Nordamerika, über D. Nevin folgendermaßen: „Seine Doctrin iſt die einer Concorporation, eines Semiromanismus. — Zu Mercersburg bemüht man ſich, die Irrthümer

vergangener Zeiten wieder aufzufrischen, von denen wir thörichterweise gehofft, unsere amerikanischen Kirchen seyen ihnen für immer entronnen. — Dieses Figment von einer Vorstellung, diese armselige, niedrige, mystische, confuse, fleischliche und veraltete Doctrin: Concorporation genannt! Nur daran zu denken — an die wörtliche Vereinigung des Gläubigen mit Christi verklärter Menschheit, welche die Naturen des Gläubigen und Christi vermischt (!) und in der That die Ubiquität seiner Menschheit lehrt (!!)! Der verklärte Leib Christi soll vom Gläubigen mit Brod und Wein empfangen werden! Wenn das nicht eine körperliche Gegenwart ist, was für einen Sinn sollen dann jene Ausdrücke haben? Wenn dieß nicht Puseyismus, wenn es nicht ein ungeheurer Schritt zum Romanismus ist, was soll es dann sonst seyn? — Diese Lehre knirscht uns in den Ohren, verletzt alle Gefühle, beleidigt den Verstand und hebt die Eintracht der besten und geistvollsten Männer in den am reinsten evangelischen Kirchen aus den Angeln." So muß also dort der Reformirte die reale Gegenwart Christi im Sacrament gegen Lutheraner vertheidigen.

Läßt uns dieß einen interessanten Blick in die inneren Verhältnisse der nordamerikanischen Kirche und Theologie thun, so hat Nevin's Schrift neben diesem historischen auch drittens noch ein dogmatisch-praktisches Interesse für uns selbst. Würde D. Nevin bloß eben den altcalvinischen Lehrbegriff als einen fertigen, etwa vom Standpuncte einer kirchenrechtlichen Orthodoxie aus, den Kirchen Nordamerika's aufdringen und advocatenmäßig vertheidigen wollen, so würde er wohl nur auf ein geringes Interesse von unserer Seite zu rechnen haben. Allein weit davon entfernt, reconstruirt er vielmehr aus den Tiefen eines durch die neuere deutsche Wissenschaft geläuterten Glaubens dasjenige, was an der calvinisch-melanchthonischen Abendmahlslehre gediegenes Gold war, neu und mit Anwen-

dung neuer Kategorien, und übt gegen Alles, was bei Calvin Schlacke oder Unklarheit des Ausdrucks war, eine strenge Kritik. Trifft er nun aber schon in diesem Standpuncte völlig mit dem Standpunct überein, welchen Schreiber dieses in seinem „Dogma vom heiligen Abendmahl" eingenommen hat, so ist dem letzteren höchst merkwürdig und erfreulich erschienen, daß D. Nevin auch in der ganzen Art der Ausführung, auch in der materiellen Auffassung der unio mystica und des Sacramentes bis in die einzelnsten Sätze hinein ungesucht und unverabredet von dem gleichen Princip aus auf die gleichen Resultate kam. D. Nevin hatte, wie aus obigen Citaten hervorgeht, schon vor dem Jahre 1845 seine Theorie ausgebildet, veröffentlicht, zu vertheidigen gehabt; der erste Band meiner Schrift über das heilige Abendmahl kam ihm dagegen erst zu, als er (1846) seine mystical presence ausarbeitete; er hat dieselbe noch benutzt, aber er hat sie zu nichts Anderem benutzen können, als zur Bestätigung der Sätze, auf welche er auf anderem, ganz selbständigem Wege längst gekommen war; höchstens dürfte er einzelne Termini aus ihr nachträglich noch entlehnt haben. Um so schöner und mir um so erfreulicher ist nun jenes innerliche und innige Zusammentreffen a); es dürfte in demselben wohl ein Beweis dafür liegen, daß es sich hier nicht um eine zufällige subjective Meinung, sondern um einen objectiven Fortschritt in der Entwickelung eines Theologumenons handelt. Und auch in dieser dritten Beziehung sprechen wir das Interesse unserer Leser für ein kurzes, gedrängtes Referat über D. Nevin's Schrift an.

D. Nevin nimmt seine Stellung gegenüber dem flachen Puritanismus; Schreiber dieses hatte umgekehrt mehr

---

a) So trifft er z. B. in seinem Urtheil über Calvin's Abendmahlslehre genau mit meinem Urtheil überein, welches letztere er damals natürlich noch nicht kannte, da der zweite Band meiner Schrift erst 1846 erschien und erst 1847 ihm in die Hände kam.

das Lutherthum und das confessionelle Verhältniß zum Lutherthum im Auge. D. Nevin geht daher auch gerade den entgegengesetzten Gang. Schreiber dieses war von der Entwickelung der Schriftlehre, unabhängig von confessionellen Rücksichten, ausgegangen, weil die heil. Schrift die von Lutheranern wie Reformirten anerkannte Autorität ist, und war von da zur historischen Entwickelung des Dogma's und zu den confessionellen Streitfragen übergegangen. D. Nevin geht dagegen (Cap. 1.) aus von einer rein historischen Darstellung der reformirten Kirchenlehre, um seinen Gegnern zu zeigen, daß deren puritanische Auffassung nicht einmal das Recht hat, sich reformirt, geschweige denn lutherisch zu nennen; von da geht er (Cap. 2.) zu einer positiven Charakteristik des Puritanismus in seinem innern Wesen über; hierauf (Cap. 3.) entwickelt er die Mängel der altreformirten Lehre, stellt seine tiefere Ansicht in positiver Entwickelung auf und rechtfertigt endlich (Cap. 4.) dieselbe aus der heiligen Schrift.

Werfen wir nun einen nähern Blick auf Cap. 1., so begegnet uns vor Allem die richtige Bemerkung, daß Calvin nicht der Erfinder, sondern nur der Vollender der reformirten Abendmahlslehre war, und der treffliche Verfasser wird seitdem im zweiten Theile meiner Schrift über das heilige Abendmahl die detaillirtesten historischen Belege dafür finden, daß Calvin nur eine Anschauung zu (relativer) Vollendung brachte, welche durch Haner, Bucer, Brenz und viele Andere längst geahnt und von verschiedenen Seiten her vorbereitet war. — Alles kommt, wie der Verfasser richtig sagt, bei der reformirten Lehre auf die Auffassung der unio mystica überhaupt an; dadurch unterscheidet sich der Calvinomelanchthonianismus vom Lutheranismus, daß dort das heilige Abendmahl als ein Erneuerungsact der Einen, continuirlichen Lebenseinheit mit Christi Person, hier aber als ein neues Genus körperlicher Vereinigung mit Christi Leib und Blut,

neben der unio mystica als einer rein geistigen Vereinigung, aufgefaßt wird. Jene continuirliche Einheit mit Christi Person ist aber nach reformirter Lehre a) nicht die der Verwandtschaft mit Christo vom ersten Adam her, von welchem der Herr, wie wir, nach dem Fleische abstammt, sondern eine Lebenseinheit Christi als des zweiten Adam's mit denen, in die er hineingeboren ist; b) nicht eine bloße unio moralis, „sie besteht nicht in Uebungen unseres frommen Sinnes, nicht in Acten des Glaubens, der Buße, der Hoffnung, der Liebe, der Sammlung, des anbetenden Gefühls, frommer Entschlüsse", und so ist denn auch das Sacrament „nicht bloß eine Gelegenheit, wobei die Seele des Gläubigen zu frommen Gefühlen und Regungen veranlaßt wird"; „wir treten im heiligen Abendmahl nicht mit einer göttlichen Verheißung allein in Gemeinschaft, noch mit dem Gedanken an Christum allein und mit der Erinnerung an das, was er für uns gethan und gelitten, sondern mit dem lebendigen Heiland selbst, mit der Fülle seiner verklärten Person, welche uns durch die Allmacht des heil. Geistes gegenwärtig wird. — Wir erhalten Antheil an Christi Verdienst und Wohlthaten, dadurch, daß wir Antheil erhalten an seiner Substanz." c) Diese Gemeinschaft ist mithin mehr als eine unio legalis (als ob Christus bloß Repräsentant der Seinen vor Gottes Richterstuhl wäre); d) endlich ist sie nicht bloß eine Gemeinschaft mit Christi Geist oder Gottheit, sondern mit dem Menschgewordenen und somit mit seiner Menschheit.

Andererseits ist diese Gemeinschaft aber nach reformirter Lehre eine Gemeinschaft Christi mit dem Menschen, nicht mit einem Ding, nicht mit Brod und Wein, und sonach wird die Consubstantiation ebenso wie die Transsubstantiation verworfen. Christi Leib und Blut verbindet sich nicht mit Brod und Wein, sondern der Act („transaction") der unsichtbaren Mittheilung der verklärten Mensch-

heit Christi an uns ist verbunden mit dem Act der sichtbaren Mittheilung von Brod und Wein. Diese Verbindung aber ist eine objective; „the virtue which the sacrament possesses is not put into it by the faith of the worshipper in the first place, to be taken out of it again by the same faith." — „Der Glaube leiht dem Sacrament nicht seine Macht; er ist die Bedingung seiner Wirksamkeit für den Empfänger, aber nicht das wirkende Princip" (so wie — möchten wir beifügen — das Gepflügtseyn des Ackers die Bedingung ist, unter der der Same aufgenommen wird, aber nicht das, was den Samen hervorbringt) a).

Daß dieß die reformirte Lehre ist, beweist der Verfasser (Sect. 2.) nun durch zahlreiche, trefflich gewählte Stellen aus Calvin und den Bekenntnißschriften. Sehr interessant ist S. 75 f. die Mittheilung eines von Farel 1557 zu Worms vorgelegten Bekenntnisses, wo Farel merkwürdigerweise zugibt, die res sacramenti sey mit dem signum verbunden, möge dasselbe Gläubigen oder Ungläubigen gereicht werden (vergl. Hospin. II. fol. 251. b.). Aus dem Context erhellt indeß, daß die Meinung Farel's eigentlich doch nur die war, daß die oblatio (reale Anbietung) rei coelestis objectiv und in allen Fällen mit dem signum verbunden sey. — Interessant sind ferner S. 77. die klaren Aussprüche Beza's, daß Christus im Act, nicht im Brode gegenwärtig, besonders aber die S. 93. mitgetheilte Stelle Ursin's, daß man im heiligen Abendmahl

---

a) Calv. Opp. tom. IX. pag. 699: Nos asserimus omnibus offerri in sacramento Christi corpus et sanguinem, ut soli fideles inaestimabili hoc thesauro fruantur. Oder wie D. Nevin an einer andern Stelle den Gedanken trefflich wiedergibt: der Glaube verhält sich receptiv gegen die res coelestis sacramenti, nicht creativ.

nicht eben blos die Verschwörung, überhaupt die unter Unbekannten mit Gleiß zu sehen, empfinge, sondern Jedermann, der unserer Art der Gnaden- und Gleiß Partheye, Lang aufgeschlossen hier und sie aber sind die C. 100. mitgetheilten Gnaden bei angekommen Gnaden Gleiß Partheye hat das Wesen und heiligst Abendmahl.

In zweiten Capitel handelt sich D. Kevin (Cent. I.) der Darstellung der andern protestantischen Lehren und Bekenntnis vom heiligen Abendmahl, als jene Beschreibung mit Gleiß ein Gedenken so wenig sie Abendmahle oder angegebene Wandelung subjectiven Glauben und subjectiver Andacht ist. Das Blick Gleiß und durch eine Anderung des Communicanten nun aufgefaßt. Der Glaubige hat lediglich Bekenntnis als einen Glaubigen Gleiß (Cent. I.) habe Lehrung, welche sie abgeben durch das Sacrament, der Glaube, daß Lehrung zu sein, und nur verbreitet Glaubige, das Zeugen und Bekenntnis Gleiß Verbindung sein für die Zuflucht des himmlischen Samens, sondern einer Synode sich es gar nicht bekennt, daß Zeugen und Glaube Gleiß, die Communion sein dem bei auch nicht zu einer Unwissenheit und Gleiß Person, Personen und Gleiß Gott eben, und sein dem Wesen verbreiten, sondern mit der „geistlichen Natur-Gleiß."

D. Kevin muß von (Cent. II.) noch, wie sich Gleiß Lehrung leichten ebenfalls ein angenehmes Gleiß Gleiß habe, in der Gnaden des ganzen christlichen Gleiß sein Wirksamkeit und in seinem Gnaden über (Cent. I.) gibt der Christen sein, weil auch, wie diese Christen, das eine wesentliche Communicanten und den Abendmahl-Gleiß habe, und die Christen sein, die Gnaden Abendmahl-Gleiß anbeschränkt, sein Gleiß gleichfalls immer

lich, weil ſein Weſen durch und durch Subjectivismus iſt, Mißachtung der Geſchichte, alſo des Objectiven, alſo der Kirche, alſo aller ſichtbaren Formen. So wird er zum Spiritualismus, der oft genug, im Geiſte anfangend, im Fleiſche endet.

Im dritten Capitel verſucht D. Nevin eine ſelbſtändige bibliſche Abendmahlslehre wiſſenſchaftlich zu begründen. Er beginnt (Sect. 1.) mit einer Kritik der calviniſchen Abendmahlslehre. Obzwar in der Sache richtig, ſcheint ihm dieſelbe doch in der Darſtellung an weſentlichen, auch den Kern wieder bedrohenden Mängeln zu leiden. Erſtlich unterſcheidet Calvin nicht klar zwiſchen jener organiſchen Lebensmacht und Lebensbeſtimmtheit („law of life"), welche im Leibe leibbildend (Stoff aſſimilirend) wirkt, und bei allem Wechſel des aufzunehmenden und wieder auszuſcheidenden materiellen Stoffes den Leib in ſeiner Identität mit ſich, als dieſen, ſo individualiſirten, erhält — und dem durch dieſes law of life aſſimilirten und organiſirten Stoff. Ein Leib muß organiſirter Stoff ſeyn, als bloßes Geſetz individueller Lebensbeſtimmtheit iſt er kein realer Leib; aber eben ſo wenig iſt der Stoff als ſolcher ohne jenes law der Leib. Das Princip des Leibes — ein „Lebensſyſtem" — iſt nicht materiell. Iſt dieß richtig, ſo folgt: Eine reale Gemeinſchaft des Leibes Chriſti involvirt nicht eine Mittheilung der Materie ſeines Fleiſches und Blutes, ſondern nur ein hinübergreifendes Einwirken des law of life Chriſti in den Kreis unſeres individuellen Lebens hinein. Chriſti Lebenscentrum muß unſere Lebenscentra als peripheriſche Puncte ergreifen und in uns Centrum werden und ſo Chriſti pſychiſch-ſomatiſches Individualleben in uns reproduciren. Dieß nun fühlte Calvin mehr, als daß er ſich deſſen klar bewußt geweſen wäre. Daher müht er ſich ſo ab, den lo-

ed von und getrennten Leib Christi irgendwie mit und zu=sammengehörigen, und postulirt eine mystische Wirksam=keit des leiblichen Christi, vermöge der heiligen Geist=taufe, durch den lebendigen Glauben, wirkt. „Hier ge=schieht Christus mit sich selbst in Mitchristen. Er erfüllt sonst andere der Seele und Glauben wirksamer, als mate=rialistischen Mitchristen das heilsame Gericht und die mys=tisch-sinnigerweise an, seinem an jungst, daß die unsre mys=tisch-theoretisch unter cooperation des heiligen Geistes ge=bildet, nicht in Gestalt er dieselben noch wenig ist hat leiblichen, daß so den heiligen Geist als Urcreatives zwischen Chri=stus und den Mitchristen nennt; Christus ist in ihnen, wie bei Gregor von Nyssa dunkel anklingend, von D. Nevin in ausgezeichnet entwickelte Weise von der organischen Ver=knüpfung und Lage of life Christi in den Mitchristen bei Gelein nicht zu haben Lebensfrüchten durchblickt; nicht ist es, daß Gelein „statt von einer wirklichen sondern Christus zu reden, lieber sich auf das Gebiet der organischen Beziehung hätte bewegen sollen."

Diese Ansicht kommt geradezu nicht nachdrücklich genug von Gegend der Person, wobei sie sich von der lebendigen gottes Gnade und Christi Geist (also als Gott) ist, ein ein=gen an die Seele Christi gekommen wäre), oder von einer Kraftlosen bloßen Kraft, statt von der Personen=Natur des göttlich-menschlichen, wie das unvermittelten Ver=bindungen Gnade in den Individualitäten seiner Gläu=bigen zu setzen wir; und auf Christus des Menschen sich er

N. 157 f.: When I travel, whether by the eye or in thought simply, to the planet Saturn, the set includes my whole pre=sence; not the body as such of course, but just as little the soul under the like abstraction; it is the set of the whole soul absolutely save its which I call myself, as the unity of both, soul and body. And if it were possible to me to think that the thought which carries me to Saturn, could be made

wieder die Seele allein die Empfängerin Chriſti ſeyn, ſtatt daß „die Vereinigung vom Centrum der Perſon Chriſti aus- und zum Centrum der Perſon des Gläubigen übergeht." (Christ's person is one, and the person of the believer is one; and to secure a real communication of the whole human life of the first over into the personality of the second, it is only necessary, that the communication should spring from the centre of Christ's life and pass over to the centre of ours.) Dieß könne nur durch den heiligen Geiſt bewirkt werden, nur nicht ſo, daß der heilige Geiſt dabei zwiſchen uns und Chriſto ſtünde, und wir nicht unmittelbar mit Chriſto eins würden, ſondern umgekehrt ſo, daß der heilige Geiſt jenes law of life Chriſti ſelbſt in uns pflanzte.

Ein dritter Mangel bei Calvin ſey, daß er nicht gehörig und genau unterſcheide zwiſchen dem „individuellen" (mikrokosmiſchen) und „generiſchen" (makrokosmiſchen) Leben Chriſti. Der Eine Eichbaum involvirt 1000 Eicheln und ſomit 1000 Eichbäume; der ganze Wald iſt nur die Entfaltung des Lebens eines einzigen Baumes. So hatte der erſte, ſo hat auch der zweite Adam neben ſeinem Individualleben noch ein Leben in denen, die aus ihm gezeugt ſind — immer vorausgeſetzt, daß mit dem Begriff der Zeugung Ernſt gemacht, derſelbe nicht als ein bildlicher gefaßt werde.

Nach dieſer Kritik der calviniſchen Lehrform ſtellt nun D. Nevin in Sect. 2. eigene Theſen und zwar zunächſt

---

to assume there a real concret existence, holding in organic connexion with my own life, it must as a human existence appear under a human form; which in such a case would be as strictly a continuation of my bodily as well as spiritual being, as though it had sprung immediately from the local presence of my body itself. So the acts of the incarnate Word belong to his person as a whole.

über die unio mystica überhaupt, dann Sect. 3. über das heilige Abendmahl insbesondere auf. 1) Das Menschengeschlecht ist nicht ein Aggregat, nicht „ein Haufe lebendiger Sandkörner", sondern die Entfaltung der Bestimmtheit eines Einzellebens. Daher ist die durch den Sündenfall gekommene Verderbniß eine organische. 2) Unsere Einheit mit Adam ist eine leibliche, so gut als geistige, trotzdem daß kein einziges Stofftheilchen aus Adam's Leib in uns ist. Genug, daß das law of life Adam's in uns ist und in unser Jedem sich reproducirt. 3) Durch Christi Menschwerdung wurde unsere Menschennatur erhöht zu einem göttlichen Leben. 4) Die Menschwerdung in einer (accidentell) sündlichen Menschheit brachte von selbst die Nothwendigkeit des Leidens für den Sündlosen mit sich. Zugerechnet wird uns dieß Leiden nicht äußerlich, mechanisch, bloß juridisch, sondern weil in Christo real die neue (deuteroadamitische) Menschheit drinnen war, als er genugthat, so wie der Eichwald in dem Eichbaum (vergl. mein Dogm. v. h. Abdm. I. S. 178. und 204.). 5) Die Erlösung ist also nicht ein neues Lehrsystem, nicht ein neues Object für die Gedanken, sondern ein neues Leben. Das Christenthum ist nicht ein reformirtes Judenthum, sondern eine neue Schöpfung. Das neue Leben ist aber in das alte Leben hineingetreten. 6) Dieß neue Leben ist ein wahrhaft menschliches, nicht das Leben des ewigen Logos als ewigen, transmundanen, weltregierenden, sondern das Leben des Mensch-Gewordenen. 7) Christi Leben bleibt nicht individuell, sondern reproducirt sich schöpferisch in denen, die durch subjectiven Glauben fähig werden, aus ihm geboren, d. h. wiedergeboren zu werden. In diese pflanzt er sein Leben ein, und pflanzt sie somit in sich (in seinen makrokosmischen Leib) ein. Zuerst werden wir an Einem Puncte, nicht unserer Gedanken, sondern unseres Seyns, also

an unſerm Centralpuncte von Ihm ergriffen und zu neuem Leben entzündet; von da greift dann das heilige Feuer des neuen Lebens um ſich, heiligt allmählich unſere Gedankenwelt, wie unſere Natur, und tödtet allmählich den alten Menſchen. (Hier acceptirt D. Nevin die auch von mir ſchon gebrauchte Vergleichung mit dem magnetiſirten Eiſen und bringt hiermit die Stelle Joh. 12, 32. auf geiſtreiche Weiſe in Verbindung.) 8) Alsdann ſind wir eins mit Chriſto; in unſerem Lebenscentrum iſt eine ſchöpferiſche und ſubſtantielle Umwandlung erfolgt. Die unio mystica iſt vorhanden. Chriſtus iſt real eins mit uns, ſobald das Centrum wiedergeboren iſt, und darum gehört (unabhängig von den Graden der nun beginnenden Heiligung) ſogleich ein- für allemal Chriſti Gerechtigkeit uns. 9) Dieſe Einheit mit dem zweiten Adam iſt weit höher und inniger, als die mit dem erſten geweſen war. Chriſtus ſteht nicht in mittelbarem und fernem Zuſammenhang mit dem Einzelnen, durch eine längere oder kürzere Reihe von Zwiſchengliedern, ſondern ſteht jedem Einzelnen unmittelbar und gleich nahe, und iſt nicht bloß Erzeuger, ſondern bleibendes Haupt und Regierer. Adam konnte nicht das Centrum unſeres Seyns bilden, ſondern das Ich eines jeden ſeiner Nachkommen ſtand neben dem Ich Adam's; Chriſti Leben aber bildet das innerſte Centrum derer, die aus ihm geboren ſind. 10) Die unio mystica iſt eine unio mit Chriſti Menſchheit. Mit dem Logos, qua ewigem Logos, können wir in keiner ſubſtantiellen Einheit ſtehen; wir müßten ja alsdann Gott ſeyn. Eine unio mystica mit dem Logos, qua ewigem, wäre eine unio hypostatica, eine Homouſie. Die Menſchennatur iſt die ausſchließliche und einzig mögliche Form der Mittheilung des Logos an uns. 11) Die unio mystica iſt eine unio des ganzen Chriſtus mit der ganzen Perſon des Gläubigen. 12) Dieſe Einheit kann aber keine dualiſtiſche ſeyn (nicht im Sacrament

vom Leibe Christi, außer demselben vom Geiste Christi ausgehen), weil das Leben selber kein dualistisch getheiltes, sondern eines ist. Leib und Seele haben Ein Leben. Die Seele ohne den Leib ist todt; daher denn die heilige Schrift keine Unsterblichkeit der Seele, sondern eine Auferstehung a) kennt. Folglich kann es nicht eine leibliche Vereinigung mit Christo als eine besondere Art der unio cum Christo geben. Eine solche unio wäre nicht mystisch, sondern magisch (vergl. mein Dogm. v. h. Abdm. I. S. 92.). 13) Es gibt also keine materielle Mittheilung der Materie des Leibes Christi an uns. 14) Weder eine Ubiquität also des verklärten Individualleibes Christi, noch eine Vermischung desselben mit unsern Leibern wird erfordert. War schon Adam zugleich Individuum und zugleich „generische Person", wieviel weniger Schwierigkeit kann es haben, daß durch Christi generisches Leben in uns die Besonderheit seines Individuallebens nicht ausgeschlossen, noch beeinträchtigt wird. — Unsere Einheit mit Christo ist aber nicht bloß die der Abstammung (wie von Adam), sondern die des continuirlichen, unmittelbaren Wurzelns in ihm. So ist Christus der Kirche gegenwärtig, unbeschadet der realen Organisirtheit (also Begrenztheit) seines Individualleibes. 15) Diese

---

a) Ueber diese sagt D. Nevin S. 171. tiefsinnig: When the resurrection body appears, it will not be as a new frame abruptly created for the occasion, and brought to the soul in the way of outward addition and supplement. It will be found to hold in strict organic continuity with the body, as it existeth before death, as the action of the same law of life; which implies that this law has not been annihilated, but suspended only in the intermediate state. In this character however it must be regarded as resting in some way in the separate life, as it is called, of the soul itself; the slumbering power of the resurrection, ready at the propre time, in obedience to Christ's powerfull word, to clothe itself with its former actual nature.

unio iſt näher und inniger, als ſonſt eine in Welt und Natur denkbare, wie über die mechaniſche Einheit des Nebeneinanderſeyns, ſo über die phyſikaliſche der Cohäſion, die chemiſche der Verbindung ꝛc. hoch hinausgehend (vgl. mein Dogm. v. h. Abdm. I. S. 92. und 230.). 16) Sie iſt bewirkt durch den heiligen Geiſt, aber nur nicht ſo, daß der heilige Geiſt in uns der „Subſtitut" für die Gegenwart Chriſti ſelber in uns wäre, ſondern ſo, daß Chriſtus durch ſeinen heiligen Geiſt ſein eigenes Leben in uns pflanzt. (Der heilige Geiſt wirkt hierbei eben ſo wenig in der Form der transmundanen Ewigkeit, eben ſo ſehr in der der Menſchwerdung, als der Logos.) Die unio mystica iſt spiritualis im Gegenſatz zu physicalis, nicht im Gegenſatz zu corporalis (vergl. mein Dogm. v. h. Abdm. I. S. 89 f.: „geiſtlich", nicht „geiſtig"). 17) Chriſti Lebensſubſtanz kann von uns nur durch den Glauben ergriffen werden. Der Glaube iſt der intenſivſte Act, deſſen wir fähig ſind, weil der intenſivſte Act der Selbſtnegirung und ſomit Selbſtüberwindung. Eben darum aber will und kann der Glaube ſich Chriſto gegenüber gar nicht productiv und creativ, ſondern nur und lediglich receptiv verhalten, nicht Chriſtum ſchaffen oder holen, ſondern ihn nur aufnehmen. Der Glaube iſt nicht das Princip des neuen Lebens, ſondern nur deſſen Aufnahmsorgan. Als ſolches iſt er aber nöthig; ſonſt wäre die unio mystica eine magiſche. (Das Ackerland darf nicht zum Weg zuſammengetreten, auch nicht Fels, es muß durch die Pflugſchar aufgeriſſen ſeyn, ſoll es den Samen aufnehmen. Darum iſt's aber nicht der Act des Pflügens, der den Samen producirt; der Same kann nur entſtehen als lebendige Frucht einer lebendigen Aehre.) 18) Das neue Leben hat Stadien und Abſchnitte und findet ſeine Vollendung erſt in der Auferſ-

ſtehung. Wie aber ein neues Leben in der Seele entzündet iſt und daneben noch der alte Adam exiſtirt, ohne daß darum zwei Seelen da wären, ſo iſt ein neues Leben der Auferſtehung im Leibe des Todes vorhanden, ohne daß es darum zwei Leiber wären.

Auf der Baſis dieſer Auseinanderſetzung, worin die tiefſten Ahnungen und Ideen mit wahrer Kunſt zu großer Klarheit gebracht ſind, entwickelt nun D. Nevin (Sect. 3.) die Lehre vom heiligen Abendmahl ſelbſt. Die Einſetzungsworte deſſelben weiſen uns hin auf den gebrochenen Leib Chriſti, auf ſein vergoſſenes Blut, alſo auf die durch ihn objectiv geſchehene That der Sühne. Aber als das einzige Medium, wodurch wir dieſer That und ihrer Frucht theilhaftig werden können, ſteht nach der Lehre der heiligen Schrift von vorne herein feſt die Perſon Chriſti und die myſtiſche Einheit mit ihr. Der neue Bund in Chriſti Blut iſt nicht ein juridiſcher Vertrag, ſondern ein realer Lebensbund; er iſt die unio mystica ſelbſt (Nevin, S. 181., vgl. mein Dogm. v. Abdm. I. S. 114 f.). Darum redet der Herr nicht in abstracto von der Frucht ſeines Todes, ſondern in concreto von ſeinem Leib und Blut; nur iſt eben nicht hiermit gemeint die Materie von Chriſti Leib und Blut, ſondern jenes Leben, das in Chriſti individuellem (gebrochenem, nun verklärtem) Leibe als Centrum und Princip waltet und von da aus ſich uns mittheilt (Nevin, S. 181.). — Chriſtus theilt ſich uns alſo nicht als ein Object für unſer Denken oder unſere Contemplation mit, ſo daß wir ihn (eine Vorſtellung von ihm) zu produciren ſuchen müßten; er theilt ſich uns aber auch nicht materiell, nicht an unſern Mund mit, ſondern only in a central way. Der Glaube iſt die Bedingung, das Organ der Aufnahme. Wenn Chriſtus (S. 183.) zu dem blutflüſſigen Weibe ſagt: „dein

Glaube hat dich gesund gemacht", so wird damit nicht in Abrede gestellt, daß die heilende Kraft von Ihm ausging und vom Glauben des Weibes nur aufgenommen ward; setzen wir also den Glauben als Bedingung der Aufnahme des sich uns objectiv darbietenden Christus, so darf daraus eben so wenig gefolgert werden, wir betrachteten den Glauben hierbei als das productive, und nicht vielmehr bloß als das receptive Element. Aber lebendige Receptivität ist doch noch etwas Anderes, als jene stumpfe Passivität, die bei der Con- und Transsubstantiation angenommen werden muß. —

Im vierten Capitel endlich rechtfertigt D. Nevin diese Sätze aus der heiligen Schrift. Obwohl wir freudig anerkennen, daß er, weit entfernt, auf einzelne dicta probantia nach altscholastischer Art sich zu beschränken, auf eine höchst geistvolle und lebendige Art hier eine ganze biblische Theologie entwickelt, so will es uns doch — ja gerade deßhalb — als nachtheilig erscheinen, daß er dieses „biblical argument" erst in einem besonderen Capitel nachbringt, anstatt seine eigenen Sätze sogleich im dritten Capitel aus der Schrift zu entwickeln und sie von vorne herein als Resultate seiner Schriftforschung hintreten zu lassen. Sollte dieß nicht auch auf seine puritanischen Gegner einen überzeugenderen Eindruck gemacht haben? Wir würden uns Cap. 4. und Cap. 3. ganz gut umgestellt denken können. Bei der Stellung, die beide Capitel nun haben, nimmt sich Vieles als ermüdende Wiederholung aus, während, wenn Cap. 3. als letzte Recapitulation der gewonnenen Resultate die letzte Stelle erhalten hätte, hier alsdann die Wiederholung, weil eben zur Recapitulation gehörig, einen minder störenden Eindruck gemacht haben würde. Es dürfte diese, freilich nur die Form betreffende Bemerkung sich als um so begründeter herausstellen, da eben Cap. 4.

gar nicht bloß ein biblical argument gegeben, sondern recht eigentlich die Entwickelung des ganzen dogmatischen Systems, worauf Nevin's Abendmahlslehre ruht, von Neuem und gleichsam ab ovo begonnen wird. Diese Anfänge des vierten Capitels gehören übrigens zu den leuchtendsten Partien des ganzen Buchs. Mit einem Tiefsinn, den wir sonst in englischer Zunge zu lesen nicht gerade gewöhnt sind, mit einem Geiste, wie er uns etwa in Lange's Schriften begegnet, dabei mit einer Präcision und Klarheit der Gedanken, für welche D. Nevin sich in der englischen Zunge sicherlich erst eine Sprache schaffen mußte, entwickelt er die Ideen: daß der Mensch die Krone und Vollendung der Natur, Christus die der Menschheit und ihrer Geschichte; das Heidenthum eine Anstrengung der Menschheit, mit Gott eins zu werden, das Judenthum eine Offenbarung Gottes an den Menschen, nicht im Menschen; daß das Christenthum eine neue Schöpfung. Auch Aristoteles gründete ein neues, seitdem nicht untergegangenes, sondern alle seitherigen Geistesentwickelungen in seinem Mutterschooße tragendes Reich des Geistes; aber diese geistige That war das Product der vorangehenden Entwickelung; Christus war nicht Product der vorchristlichen Entwickelung, so organisch er sich und sein Leben ihr auch einpfropfte. — Wir würden die Grenzen einer Anzeige überschreiten, wollten wir diese reichen Entwickelungen des letzten Capitels im Detail verfolgen; wir begnügen uns, in Kürze auf die Ueberschriften der einzelnen Sectionen desselben zu verweisen: The incarnation — The new creation — The second Adam — Christianity a life — The mystical union — John VI. — The Lord's Supper. Von diesem letzten Capitel gilt aber im höchsten Grade, was vom ganzen Buche, daß D. Nevin sich darin das unschätzbare Verdienst erworben, die reifen Früchte des

deutſchen theologiſchen Geiſtes in die Sphäre der nordamerikaniſchen, d. h. hier weſentlich engliſch-ſupernaturaliſtiſchen und puritaniſchen Geiſteswelt verpflanzt zu haben. Mögen ſie dort bald einwurzeln und den verdienten, wenn auch ſchweren, Sieg über ein veraltetes und unkräftiges Syſtem erfechten. Vielleicht iſt Nordamerika überhaupt dazu beſtimmt, Erbe und Fortentwickler unſerer von ſchweren Wettern bedrohten deutſchen Wiſſenſchaft zu ſeyn.

D. Ebrard,
Profeſſor in Erlangen.

Kirchliches.

Digitized by Google

Ueber
das urſprüngliche Verhältniß der Kirche zum Staate auf dem Gebiete des evangeliſchen Proteſtantismus.

Von

D. Daniel Schenkel.

Zweiter Artikel.

Wenn der Staat während einer Reihe von Jahren allmählich die Kirchengewalt an ſich gezogen und dadurch die Kirche in ein Verhältniß der Unterordnung zu ſich gebracht hatte, ſo hatte er Entſchuldigungsgründe genug im Drange der Umſtände, in dem Mangel einer wohlgegliederten innern und äußern Organiſation des evangeliſchen Proteſtantismus gefunden. Allein gerade der Umſtand, daß die vom Staate ausgeübte Kirchengewalt mehr ein Erzeugniß des Zufalls als vernunftgemäßer Entwickelung war, daß ſie nicht ſowohl in dem Boden theoretiſcher Berechtigung als praktiſcher Zweckmäßigkeit wurzelte, mußte dem Staate keine Ruhe laſſen, bis auch ein neuer Rechtsboden geſchaffen und das Verhältniß zwiſchen ihm und der Kirche, der bisherigen Unklarheit entnommen, auseinandergeſetzt und feſtgeſtellt war. Das war um ſo leichter möglich, als der kircheerneuernde reformatoriſche Grundſatz vom „allgemeinen

Prieſterthume" auf dem praktiſchen Gebiete gänzlich aufgegeben war. Da weder die Einrichtung von Kirchgemeinden, noch von Presbyterien, noch von gemiſchten Synoden innerhalb des Umfangs der lutheriſchen Glaubensrichtung durchgedrungen war, ſo blieben von der einen Seite nur die Magiſtratsperſonen als Repräſentanten des Staates, von der andern nur die Theologen als Repräſentanten der Kirche übrig, und es handelte ſich nur noch darum, in welchem Verhältniſſe das Kirchenregiment zwiſchen den erſteren und den letzteren getheilt werden ſolle. Dieſe Frage wurde durch die Herſtellung der Conſiſtorialverfaſſung entſchieden, welche die Kirchengewalt in die Hände der Fürſten (des Staates) und der Theologen legt, jedoch von Anfang an mit dem erfolgreichen Beſtreben, die Kirche, d. h. die Theologen, in Sachen des Kirchenregimentes den Fürſten, d. h. dem Staate, unterzuordnen.

Schon im Jahre 1538 war von Juſtus Jonas in einem Gutachten die Frage, ob die Errichtung von Conſiſtorien, beſonders zu dem Zwecke, um die Eheſachen abzuwandeln, räthlich ſey, erörtert und in Folge dieſer Erörterung ſeit 1539 zu Wittenberg ein Conſiſtorium proviſoriſch eingerichtet worden. Doch war im Anfange ſchwerlich daran gedacht worden, denſelben die volle und ganze Ausübung der Kirchengewalt zu übertragen, indem Luther die Bedenken, welche Spalatinus gegen mögliche Eingriffe von Seiten dieſer Behörde erhob, dadurch zu beſeitigen ſuchte, daß er ihre Wirkſamkeit als auf Schlichtung von Eheſachen und auf Inordnunghaltung der Bauern beſchränkt darſtellte a). In der wittenberger Conſiſtorialord-

---

a) Bei de Wette, Luther's Briefe, Bd. V. S. 329: Nam etsi hic Witenbergae consistorium coeperit constitui, tamen, ubi absolutum fuerit, nihil ad visitatores pertinebit, sed ad causas matrimoniales (quas hic ferre amplius nec volumus nec possumus) et ad rusticos cogendos in ordinem aliquem

nung vom Jahre 1542 werden die Conſiſtorien dagegen, im Widerſpruche mit Luther's Vorausſetzungen, als Kirchengerichte, denen zunächſt Pfarrer, Prediger und andere Kirchendiener in Beziehung auf Wandel und Leben unterworfen ſind, erklärt, und der Umfang ihrer Wirkſamkeit ſoll ſich auf alle Kirchenſachen, die zur Erhaltung der wahren Religion, zu wahrhaftigem rechtſchaffenen Gottesdienſte, zu chriſtlichem Gehorſam und Zucht, und zu Verhütung von großem Aergerniß dienen, erſtrecken. Wie in den früheren Ordnungen die Fürſten und Staatsgewalten die Anhandnahme der Kirchenleitung als ein Werk der Noth und der Pflicht gerechtfertigt hatten, ſo geſchieht hier daſſelbe wieder mit der Errichtung der Conſiſtorialverfaſſung. Der Kurfürſt bezeugt, nach Erwägung aller Umſtände und Prüfung der die Sache betreffenden theologiſchen Gutachten befunden und ermeſſen zu haben, daß ein ſolcher „äußerlicher Kirchenzwang" (das wird zugegeben), eine dergeſtaltige „Disciplin und Ordnung" ohne ſchwere Sünde vor Gott und unausſprechlichen Schaden für die Kirche, indem ſonſt Jung und Alt immer zügelloſer, roher und wilder geworden wäre, nicht länger hätte ausbleiben dürfen. Wird auch anerkannt, daß der Papſt mit dieſem Zwangsrechte in Kirchenſachen Mißbrauch getrieben, ſo wird doch gelobt, daß der rechte Gebrauch deſſelben ſchon der alten Kirche von Nutzen geweſen ſey a).

Die Bildung der Conſiſtorien aus zwei Theologen und zwei Doctoren des Rechts mit Zugabe eines öffentlichen Anklägers, der benöthigten Notariatsperſonen und Gerichtsboten in Wittenberg, aus dem Biſchofe, einem Doctor der Rechte und zwei Doctoren der heiligen Schrift u. ſ. w. in Zeitz und einem Doctor der Rechte und der heil. Schrift

---

disciplinae et ad persolvendos reditus pastoribus, quod forte et nobilitatem et magistratus passim necessario attinget.

a) Bei Richter, die evangeliſchen Kirchenordnungen des ſechszehnten Jahrhunderts, S. 367 ff.

u. ſ. w. in Zwickau beweiſt deutlich, daß man im Mittelpuncte des Proteſtantismus, im Kurfürſtenthume Sachſen, die Kirchenleitung von dieſem Augenblicke an für eine gemeinſame Angelegenheit der Juriſten und der Theologen — unter dem Principate des Fürſten — anſah und auch den Grundſatz der Parität für die beiden Stände möglichſt feſtzuhalten ſuchte. Einer Volkskirche waren damit alle Wurzeln abgeſchnitten. Wichtiger freilich noch, als die Zuſammenſetzung der Conſiſtorien, iſt ihre Wirkſamkeit. Und in dieſer Beziehung läßt ſich nicht beſtreiten, daß ihr Charakter ein einſeitig juriſtiſcher von Anfang an zu werden drohte, der die freie Bewegung in Dogma und kirchlichem Leben unterdrückte, die Fortentwickelung der proteſtantiſchen Grundideen hemmte und an die Stelle des hierarchiſchen mehr oder weniger einen cäſareo-papiſtiſchen Zwang ſetzte. Bedenklich hinſichtlich der proteſtantiſchen Freiheit der Schriftforſchung und Schrifterklärung lautet es, wenn die Conſiſtorien in der wittenberger Conſiſtorialordnung beauftragt werden, „darauf zu ſehen, daß die Pfarrer und Diener des Evangelii dem heiligen göttlichen Worte gemäß einträchtiglich und gleichförmig predigen und lehren", und wenn den Pfarrern und Predigern nicht nur „Rotten und Secten", ſondern auch „verdächtige Bücher und Lehre" unterſagt werden. Eine weſentliche Abweichung von der früher oftmals ausgeſprochenen Freiheit jeder Gemeinde, die kirchlichen Ceremonien nach ihrem Belieben zu ordnen, iſt es, wenn den Conſiſtorien im Weiteren aufgegeben wird, darauf Acht zu haben, „daß die Ceremonien mit den Geſängen, Kleidung der Prieſter und Reichung der Sacramente ordentlich und gleichförmig" gehalten werden, aus keinem andern Grunde, als weil es „bei dem gemeinen Manne und den Unerfahrenen Unrichtigkeit verurſache, ſo die äußerlichen Kirchenordnungen, Gottesdienſte und Ceremonien nicht mit Reverenz, ordentlich und gleichförmig gehalten werden." Bis in klein-

liche Caſuiſtik, die ganz den einſeitig juriſtiſchen Charakter an ſich trägt, verliert ſich die Conſiſtorialordnung im Artikel von der Taufe, wo ſtreng unterſagt wird, noch nicht ganz geborene Kinder zu taufen, oder den Täuflingen das Taufwaſſer anzuſtreichen, anſtatt ſie in daſſelbe einzutauchen, oder ſie damit zu begießen. Und im völligen Widerſpruche mit Luther's anfänglichen freiſinnigen Aeußerungen erſcheint es, wenn der Genuß des Abendmahlsſacramentes unter einer Geſtalt für eine „ſchreckliche und gräuliche Sünde" erklärt wird, ſowohl dem gegenüber, der es reicht, als dem gegenüber, der es empfängt. Manche von den Einzelbeſtimmungen, auf welche in dieſer Conſiſtorialordnung ein auffallender Nachdruck gelegt wird, mögen durch das Einreißen grober Mißbräuche und die Ueberhandnahme arger Unordnungen veranlaßt ſeyn; aber dennoch erweckt es niederſchlagende Gefühle, bemerken zu müſſen, wie der friſche Geiſt ſchöpferiſcher reformatoriſcher Kraft ſchon damals aus der evangeliſchen Kirche faſt ganz gewichen iſt, um dem nüchternen Sinne gleich machenden juriſtiſchen Formenweſens den Platz einzuräumen. So wird es zur eigentlichen Aufgabe der Conſiſtorien gemacht, fleißig Achtung zu geben, daß das gemeine Volk, inſonderheit das Bauernvolk, in den gottesdienſtlichen Verſammlungen ſich ordentlich und ehrlich aufführe, ſo wie, daß andererſeits die Pfarrer „ehrliche Kleider" gebrauchen und nicht in Knebelbärten functioniren. Wenn ſchon in früheren Ordnungen Maßregeln gegen ſäumige Kirchengänger angeordnet wurden, ſo wird in dieſer den Conſiſtorien auch der Auftrag zu ſtrengem Einſchreiten gegen ſolche Perſonen männlichen oder weiblichen Geſchlechts ertheilt, welche ſich ſo gar kalt und ſäumlich in Sachen, ſo Gottesdienſt, Religion und Kirche belangen, erzeigen, daß ſie in vier oder fünf oder mehr Sonntagen nicht zur Kirche gehen, das Evangelium nicht hören, in 1, 2, 3, 4 oder mehr Jahren das heilige Sacrament zu empfangen nicht begehren und dadurch ein ganz böſes Exempel von

sich geben, woraus — eine gar heidnische, greuliche, teuflische Verhärtung folgen würde." Wahrhaft gehässig und dem Geiste des Evangeliums zuwider mußte aber die Wirksamkeit der Consistorien bei dem besten persönlichen Willen ihrer Mitglieder dadurch werden, daß dieselben bei den jährlich wiederkehrenden Visitationen eine Art von Inquisitionsverfahren einleiten mußten, wobei auf Denunciationen hin Verhöre angestellt und Strafen erlassen wurden [a]). Auch die Strafgewalt, welche den Consistorien übertragen wurde, wich von der evangelischen Richtschnur ab und nahm ganz den Charakter der bürgerlichen Polizeistrafen an. Zwar nimmt die wittenberger Consistorialordnung einen Anlauf zur Wiederherstellung des geistlichen Bannes; allein dadurch, daß derselbe als eine Strafe bezeichnet wurde und von den schwersten Folgen für das bürgerliche Leben begleitet seyn sollte, ward ihm von vorn herein seine geistliche Weihe genommen und der juristisch-polizeiliche Beigeschmack gegeben. Den „gebanneten" Handwerksmann sollte nicht nur Verlust seines Handwerks, den Staatsmann nicht nur Verlust seines „Rathstuhls" treffen, auch die sociale Gemeinschaft mit Gebannten sollte Jedermann untersagt, alle Theilnahme an Hochzeiten, Gesellschaften, weltlichen Freudenanlässen sollte ihnen verboten und selbst die „Nahrung" entzogen werden [b]).

Was aber noch schlimmer war: da die Verfasser der Consistorialordnung nicht einmal zu hoffen wagten, daß dieselbe im Stande seyn werde, den weitaus den meisten evangelischen Gemeinden von Anfang an gründlich verhaßten Kirchenbann wirksam ins Leben zu rufen, so legten sie es ganz in das Gutbefinden des Landesfürsten, ob er den Bann wieder einrichten, oder an dessen Stelle

---

a) Vergl. hierüber die wittenberger Consistorialverfassung vom Jahre 1542 bei Richter, S. 371.

b) Das in Folge einer schroffen Anwendung der Stelle 1 Kor. 5, 11. S. Richter a. a. O. S. 373.

ren sein bürgerliche Strafe treffen lassen wolle *c)*; und die Bestrafung hat bestanden, bei etw. 4 Jahre in Verhaftung des Barons unter sicherer Aufsicht, an einer wallenmanns Unmöglichkeit wurd. Auf diese Weise wurde also mit einem Federzuge die so wichtige Kirchenfreiheit in die alleinige Hand des Staatsoberhauptes, und zwar so ganz ohne allen Widerstand der kirchlichen Rechte gegeben. Als Angelegenheiten des Gemeinsinns von nun an ganz gleich wie weltliche Eigenschaften behandelt und ganz so, wie diese, der weltlichen Prozedenz abgemessen wurden. Die Untersuchung der Rechte unter den Staat war somit vollendet und einer Gesellschaft der Gemeinsinn von Seiten des Staates Ehr und Ehre gegeben. Solche, die in einem dergleichen, entschieden Leben verharren bleiben, werden durch von Seiten des Staates mit Freuden verehrt werden, und die „weltlichen Gerichtsgesetze" werden nimmer, um den „Kirchenfrieden" zu stören, eine Lage einschalten, daß sie „Wesentag" gelehren — eine Wirkung, von deren evangelischer Wirksamkeit und Freiwilligkeit die von der evangelischen Wirksamkeit bekannt Kenntnis, daß die zu Bischoffen und ihre eigene Kasten die Wirksamkeit ausgeschlossen hatten und daß sie nicht ausgeschlossen hatten, es mit der Kirche, es mit der Kirche selbst lange entsetzen zu lassen. Wie nicht selten konnte, aber viele Kirchenvorsteher, wie mehr — mit aller einer Kirchenfreiheit — der Kirchenvermittlung gestritt sind.

Die Gemeinde, welche durch eine solche Wirksamkeit in der Lehre der Gemeinden, vermehrend aber in den Kirchen des Landes selbst gelegt wurde, war gegründet den Gemeinden, so zu gelegen, als dieß weltliche Circumscription gel-

c) „Wenn aber einem gottlichen Baron von Ueberlieferung zu Gedächtnis und Verehrung seiner Kirche eine Gelegenheit wird, und derselbe weiß und dem zu gebrauchen. Gedenken sind der Kirche ein Hauptpunkt, daß sie sich, so lange sie Kirche, Christlichkeit Gnaden sich Gnaden vom Baron und seinem Hause empfehlen lassen" u. s. w.

vörderſt alle diejenigen treffen ſollte, welche „rottiſche, verführeriſche Dogmata und Lehre führten und darauf, nach vorhergegangener Erkenntniß, trotziglich beharrten.“ Kann man es im Intereſſe der Sittlichkeit, welche zu jener Zeit ſo tief geſunken war, wohl billigen, wenn die Strafe der bürgerlichen Excommunication über Ehebrecher, Hurer, Wucherer u. ſ. w. verhängt werden ſoll, ſo iſt es doch ſchon ſehr bedenklich, mit der gleichen Strafe auch diejenigen zu bedrohen, „welche von der chriſtlichen Lehre höhniſch, verächtlich, ſpöttiſch oder unnütz geredet zu haben überwunden werden könnten.“ Noch mehr erſchrickt man aber, wenn eine ſo furchtbare Strafe ihre Anwendung ſogar auf diejenigen finden ſoll, „die etliche Wochen, Monate oder Jahre aus Verachtung nicht mehr die Kirche oder das Haus des Predigers beſuchten und auch ferner nicht mehr beſuchen wollen.“ Man ſieht: der ſanfte Hirtenſtab des Evangeliums wird in der Hand des Staates in einen eiſernen Moſesſtab verwandelt.

Mittlerweile, während im Kurfürſtenthume Sachſen dieſe neue Ordnung der kirchlichen Dinge ſich begründete und auch noch in andern proteſtantiſchen Landeskirchen des nördlichen Deutſchlands ſich baldige Geltung erwarb, hatte es nicht an erneuerten Vergleichsverſuchen zwiſchen der katholiſchen und evangeliſchen Partei gefehlt, und auf dem Reichstage zu Regensburg (vom 27. April bis 22. Mai 1541) waren die Verhandlungen ſcheinbar zum Vortheile der Evangeliſchen ausgefallen, ja der Reichsabſchied von Speier (Juni 1544) enthielt die für die Proteſtanten äußerſt wichtige Conceſſion, daß in demſelben, „weil es mit dem Concilio noch ſehr ungewiß ſey, ein anderer gemeiner Reichstag vornehmlich um der ſtreitigen Religion und was derſelben anhangt willen“, d. h. ein deutſches Generalconcil, verheißen wurde, wodurch die ſchweren eingeriſſenen Mißbräuche gebeſſert und die nachtheilige Trennung und Spaltung der Religion, auch der Stände daraus erfolgtes Mißtrauen, Widerwillen und Unfreundſchaft geringert wer-

den ſollte a). Daß die evangeliſchen Theologen ſich bis auf dieſe Stunde dem Uebergewichte der Staatsgewalt in der Kirche nur ungern gefügt, daß ſie aber gern jede Gelegenheit benutzten, um von den drückenden Feſſeln möglichſt wieder los zu werden — das beweiſt am beſten die ſogenannte „reformatio Wittebergensis", d. h. das von Melanchthon verfaßte, von den ſächſiſchen und heſſiſchen Theologen gebilligte Gutachten, welches den im ſpeier'ſchen Reichsabſchiede vom Jahre 1544 angekündigten Vergleichshandlungen evangeliſcherſeits zu Grunde gelegt werden ſollte. Auch hier wieder wäre mit Vergnügen in die Anerkennung der biſchöflichen Gewalt eingewilligt worden, ſobald von der andern Seite auch nur einige Garantie dafür hätte gegeben werden können, daß die Biſchöfe ſich zur Annahme der reinen, in der augsburger Confeſſion dargelegten Lehre entſchließen würden b). Auch hier wird aufs Neue zugeſtanden, das Kirchenregiment und das Staatsregiment gehe eigentlich nicht zuſammen und es wäre beſſer, wenn beide aus einander gehalten werden könnten c). Wenn endlich in dieſem Gutachten die Beibehaltung der Conſiſtorialeinrichtung gewünſcht wird, ſo erſcheint ſie wenigſtens in demſelben bedeutend modificirt. Die Polizeigewalt des weltlichen Staates wird von der moraliſchen Gewalt, welche die

a) Bei Walch (Luther's Werke), Bd. XVII. S. 1234 ff.

b) Bei Richter a. a. O. Bd. II. S. 89. (vergl. auch Corp. Ref. T. V. pag. 578 sqq.): Valde optamus, ut episcopi et collegae gubernationis ecclesiasticae vere faciunt suae vocationis officia. Et in eo casu offerimus obedientiam nostram, videlicet, si desinent esse hostes verae doctrinae, quam profitemur.

c) Richter, Bd. II. S. 90: Tenere imperia non est peccatum; etsi difficile est simul sustinere ecclesiae et imperiorum gubernationem, tamen episcopus timens Deum curam utriusque oneris recte distribuere posset, sicut David, Ezechias, Constantinus, Theodosius, et nunc multi principes, etsi politicis negotiis occupati sunt, tamen interim et ecclesias inspiciunt et earum negotia mediocriter gubernant.

Kirche über die Gewissen ausübt, strenge unterschieden, und während gesagt wird, der Staat bestrafe die Verletzer der äußern Sittlichkeit am Leibe, wird der Kirche das Amt zugewiesen, mit dem Worte Gottes zu strafen. Zwar wird der Grundsatz, daß weltliche und geistliche Gewalt strenge zu unterscheiden seyen, nicht genau durchgeführt, und den „Verächtern des Bannes" wird mit dem Einschreiten des weltlichen Armes gedroht, weil die Obrigkeit nach Röm. 13, 3. und nach Jes. 49, 23. eine Schutzpflicht gegen die Kirche habe; aber wie sehr weicht doch die Anerkennung, daß die kirchliche Bußzucht ihrem Wesen nach etwas ganz Anderes als die weltliche Strafordnung sey, von der heillosen Vermischung beider in der wittenberger Consistorialordnung ab! Allein auch die Zusammensetzung der Consistorien hätte nach dem Vorschlage der wittenberger reformatio eine ganz andere Gestalt gewinnen sollen, als dieß vermöge der wittenberger Consistorialordnung geschehen war. Nicht der Staat einerseits mit überwiegendem Einflusse der Beamten und die Kirche andererseits, vertreten durch ihre gelehrten Theologen, hätten die Consistorialgewalt gebildet, sondern aus Bischöfen mit überwiegendem Einflusse einerseits und würdigen Laien aus der Mitte des christlichen Volkes andererseits wären die höchsten kirchlichen Gerichtshöfe zusammengesetzt worden — es wäre damit von dem einseitigen Standpuncte der bloßen landeskirchlichen Staatskirche aus ein erwünschter Rückgang auf die Verwirklichung der Idee einer evangelischen Volkskirche geschehen [a]).

Wir wissen übrigens, daß der Kaiser es mit den Unionsverhandlungen nie ernstlich gemeint, und daß die Evangelischen zu dieser Zeit wohl auch nicht mehr ernstlich an ihren Erfolg geglaubt hatten. Seit dem Frieden von Cres-

a) Richter a. a. O. S. 91 f.: Deus potestati gerenti gladium mandavit, ut externam disciplinam iuxta omnia mandata Dei tueatur et retineat et corporalibus poenis omnes, qui

py (18. Sept. 1544), der den Kaiſer von ſeinem ſchlimmſten Feind befreite, und der Eröffnung des längſt verſprochenen Conciliums zu Trient (März 1545), das die römiſch-katholiſche Richtung ſchon darum, weil es vom Papſte berufen war, den Sieg hoffen ließ, war Sinn und Beſtreben des Kaiſers auf Zurückführung der abgefallenen Glieder in den Schooß der Mutterkirche, nöthigenfalls auch mit allen Mitteln des Zwangs und der Gewalt, gerichtet. Der traurige Ausgang des ſchmalkaldiſchen Krieges iſt bekannt, in Folge deſſen die leitenden Häupter des proteſtantiſchen Bundes in ſchmähliche Gefangenſchaft geriethen, der Proteſtantismus ſelbſt aber durch die katholiſirenden Reformverſuche des Kaiſers und das augsburger Interim (15. Mai 1548) mit dem Untergange bedroht ward. So ward auch die mit der Conſiſtorialeinrichtung neu begonnene Entwickelung der proteſtantiſchen Kirchenverfaſſung gehemmt, ja gelähmt, und die ganze Zukunft der evangeliſchen Kirche in Frage geſtellt.

---

violant externam disciplinam, puniat. — Praeter hoc forum constituit Deus aliud iudicium in ecclesia, quod, cum via esse debeat ad poenitentiam, non interficit hominem vi corporali, sed punit verbo Dei, scilicet aut separatione aut eiectione ex ecclesia. — Haec consistoria habent potestatem ferendae sententiae excommunicationis et sententia mittatur ad ecclesiam eius loci, ubi excommunicati domicilium est, et ibi aut recitetur sententia in concione aut scripta affigatur ad templi ianuam; populus vero iuxta regulam Pauli doceatur, ne adhibeat excommunicatos ad societatem officiorum ecclesiasticorum. (Alſo bezog ſich die Strafe nicht etwa, wie in der Conſiſtorialordnung, auf den Ausſchluß von der bürgerlichen Gemeinſchaft.) Est autem contemtor excommunicationis pro facti atrocitate et a potestate gladium gerente coercendus. Nam potestas politica ecclesiam in tuenda pia disciplina iuvare debet. — Sed praecedat in omnibus causis vera et pia cognitio, ac sint iudices non soli sacerdotes, sed etiam alii honesti et docti viri Deum timentes ac idonei ad iudicandum tanquam honesta membra ecclesiae inter laicos.

Erst der unerwartete Sieg des Kurfürsten Moritz über den unvorbereiteten Kaiser, der die Rechte der Protestanten wieder anerkennende passauer Vertrag (2. Aug. 1552) und endlich der augsburger Religionsfriede machten es den Protestanten wieder möglich, ihre kirchlichen Angelegenheiten selbständig zu ordnen und ein festes Kirchenregiment aufzustellen. Allein dieser Religionsfriede — wie wenig war er seinem Inhalte nach geeignet, die Erwartungen derer zu befriedigen, die an den ursprünglichen freien und großen reformatorischen Grundsätzen noch festzuhalten wagten! Dem Kaiser war zwar im Interesse der Gewissensfreiheit ernstlich untersagt, gegen die Fürsten und Stände des heil. Reichs „von wegen der augsburgischen Confession u. s. w." irgend welche Gewalt zu brauchen, und für alle Zeiten ward der wichtige Grundsatz ausgesprochen, daß strittige Religionssachen nicht anders als durch christliche, freundliche und friedliche Mittel und Wege verglichen werden sollten. Dagegen war die Gewissensfreiheit der Unterthanen factisch vernichtet, indem der Grundsatz, daß die Religion derselben von dem Landesfürsten abhängig sey, wenn auch nicht förmlich anerkannt, so doch im Friedensinstrument stillschweigend gebilligt war [a]). Richtig jedoch ist die Bemerkung Riedner's, daß von jetzt an eine gewisse Autonomie der neuen Gesammtkirche, d. h. deren Recht zu Selbstorganisation und Selbstregierung in der Form von confessionell conföderirten Landeskirchen bestand [b]).

Noch unter melanchthon'schem Einflusse erschien im Jahre 1552 die mecklenburgische Kirchenordnung mit Zugrundelegung der Consistorialverfassung. Allein die in der wittenberger Reformation in Aussicht gestellte freiere Zusammen-

---

a) Vgl. Lehmann, de pace religionis acta publica et originalia, p. 136 seqq.

b) Geschichte der christlichen Kirche, S. 618.

ſetzung der Collegien iſt hier wieder aufgegeben und die frühere Combination von Theologen und Juriſten wieder ins Leben gerufen. Der Bann ſoll nur inſofern geiſtliche Geltung haben, als der damit Belegte ihn nicht verachtet; ſonſt ſoll er in „leibliche Strafe genommen werden; denn weltliche Obrigkeit iſt aus göttlichem Gebot ſchuldig, öffentliche Laſter zu ſtrafen" a). Während ſo auf der einen Seite die Kirchenbuße in eine polizeiliche Strafe verwandelt iſt, wird auf der andern an die Stelle der Glaubens- und Gewiſſensfreiheit ein ſtarrer Symbolzwang geſetzt, der bereits ſo weit geht, daß in dieſer Kirchenordnung der Wunſch ausgedrückt iſt, „es möchten alle Menſchen die ganze chriſtliche Lehre mit gleichen Worten und Syllaben ausreden können b); denn, wird ſeltſamerweiſe hinzugeſetzt, dazu ſeyen die Symbola gemacht!! Wie ſehr übrigens in dieſer Zeit die reformatoriſchen Grundbegriffe aus dem Gedächtniſſe derer, welche die oberſte Leitung des Staates und der Kirche in den Händen hatten, geſchwunden waren, beweiſt am beſten die im Jahre 1554 entworfene „mansfelder Viſitationsordnung", in welcher die eigentlichen Kirchenbußen als unzureichend und nur weltliche Strafen als gegen religiöſe und ſittliche Verirrungen wirkſam erklärt werden, und zwar in Folge der Erwägung, „daß die Höfiſchen in dieſem Falle den Geiſtlichen nicht mehr aufrücken dürfen, ſie greifen wieder nach dem weltlichen Schwerte und unterfangen ſich vielen Regierens und Herrſchens. Denn es ſey ja wenig daran gelegen, wer Schand und Laſter ſtrafe, wenn ſie nur geſtraft werden." Wenn die Zuläſſigkeit der kirchlichen Buße und Abſolution auch neben dieſem weltlichen Strafamte noch behauptet wird, ſo bedarf es keines beſonderen Scharfſinnes zu der Einſicht, daß dieſe beiden Strafarten für eine

a) Richter, Bd. II. S. 120.

b) Ebendaſelbſt, S. 122.

und dieselbe Vergehung unmöglich neben einander bestehen konnten, daß die weltliche schon um ihrer für das bürgerliche Leben höchst empfindlichen Folgen willen die kirchliche unwirksam und überflüssig machen mußte. In den Städten verlor auch die Sittenaufsicht so ganz ihren kirchlichen Charakter, daß die sogenannte „bürgerliche Rüge" auf dem Rathhause die Kirchenvisitation ersetzte und die Räthe ihre „Fronen und Stadtknechte" gebrauchten, damit sie „ein fleißiges Nachforschen hätten nach allen offentlichen Schanden und Lastern", womit die gewiß nicht sehr evangelische Anordnung verbunden war, daß sie ihren Lohn von den Bußen und Strafen der Verzeigten erhielten a).

Was aber in der mecklenburgischen Kirchenordnung nur als Wunsch ausgesprochen ist, daß alle Unterthanen die symbolische Lehre bis auf Worte und Sylben gleichmäßig inne haben möchten, das ist in den „kursächsischen Generalartikeln" vom Jahr 1557 gewissermaßen zum Gesetze erhoben, wenn es darin heißt: „Damit auch die christliche Lehr in den Kirchen dieser Lande wie bishero rein und unverfelscht gelernt, auch ferner zunehmen und gepflanzt werden möge, so wollen Seine Churf. Gnaden, daß alle Pfarrherren nicht anders dann Biblischer, Prophetischer, Apostolischer Schriften, und denselbigen nach der Augsburgischen und unlängst ihnen zugestellten Sächsischen Confession und Repetition, so im nächsten 51. Jahr wegen des jüngsten Babstischen Tridentischen Concilii zu Wittemberg im Druck verfertigt, gemäß und gleichförmig predigen u. s. w. Wo einer oder mehr anders lehren oder aber die hochwürdigen Sakramente anders reichen oder gebrauchen würden, der oder dieselbigen sollen in seiner Churf. Gn. Landen länger nicht geduldet, sondern nach Gelegenheit des Irrthums, Verführung und Verwirkung in gebührliche Strafe genom-

a) Richter, a. a. O. S. 145.

men werden. Auf daß aber das gemeine, sonderlich das junge und alberne Volk die nöthigsten Stück der Christlichen Lehr desto besser verstehen, lernen und fassen möge, so soll die Lehr des Catechismi, inmaßen dieselbige durch weilend den ehrwürdigen und hochgelarten Herrn D. Martinum Lutherum seligen in Druck geben und vorhanden, sammt seiner Auslegung fleißig und zum öfternmal gehandelt, geübet und stetig auf eine Form und Weise traktirt, insonderheit aber das junge Volk zu ausdrücklicher Nachsprechung desselben gewöhnet, darin auch oft und offentlich befragt, examinirt und verhört werden" a). Zu dieser einförmigen Verpflichtung auf die symbolischen Bücher, von denen abzuweichen Landesverweisung zur Folge haben soll, zu diesem buchstäblichen Nachsprechen des lutherischen Katechismus, zu dieser äußerlich juristischen Behandlung des heiligen Predigtamtes, dessen wesentlichste Verrichtung durch ein kurfürstliches allergnädigstes „So wollen wir" bedingt wird — paßt es dann vortrefflich, wenn es im Ferneren heißt: „So sollen auch diejenigen, so an Festen und Sonntagen Vor- und Nachmittags (sonderlich aber auf den Dörfern) die Predigten versäumen, und sich zuvor bei den Pfarrherren und Richtern(!) jedes Orts ihrer vorhabenden nothwendigen Geschäft halben nicht entschuldigen, mit ziemlicher Geldbuße, oder so sie des Vermögens nicht wären, mit dem Halseisen an der Kirchen, oder anderen Gefängniß gestraft werden" b). Setzen wir auch Bußen wie die letztere auf Rechnung des rohen Zeitalters und des ausgearteten Geschlechts, die ganze Art und Weise, wie die Staatsgewalt die Sittenzucht an sich nimmt und ausübt, ist jedenfalls aller geistlichen Würde und aller sittlichen Weihe beraubt, und daß die Diener der Kirche das ohne

---

a) Ebendaselbst, S. 179.

b) Ebendaselbst, S. 181.

Rüge so geschehen lassen, daß Jedermann das in der Ordnung findet, das ist ein trauriges Zeichen, wie bald die selbständigen Organe der protestantischen Kirche zusammenbrachen, wie diese Kirche eben keine wahre Kirche geworden ist, die es dazu gebracht hätte, mit selbsteigener Kraft ihr inneres und äußeres Leben zu leiten und zu ordnen, und ihre Freiheit zu schirmen.

Kommen auch in dieser Zeit wieder selbständigere kirchliche Regungen zum Vorschein, wie z. B. in der „pfalzzweibrückischen Kirchenordnung" vom Jahre 1557, welche Amtleuten und Befehlshabern zur Pflicht macht, „diese Bescheidenheit zu halten, daß sie den Predigern und Kirchendienern ihr Amt nicht sperren, oder ihm nicht unbilligen Eintrag thun sollen, damit gottseliger Unterscheid des weltlichen und geistlichen Regiments beiderseits christlich erhalten werde, und kein Amt dem andern unnothdürftiger Weise vorgreife[a]) — so stehen solche Erscheinungen doch sehr vereinzelt da, und wir dürfen nur die einige Jahre später (1559) in Kraft getretene sogenannte große „würtembergische Kirchenordnung" zur Hand nehmen, um uns zu überzeugen, wie wenig die protestantischen Landesfürsten mehr geneigt waren, der Kirche selbständige Leitung und Bewegung zuzugestehen. Schon die Vorrede zur ersten Ausgabe derselben zeigt, wie der Landesfürst bereits angefangen hatte, sich als das ausschließliche Centrum des Kirchenregimentes anzusehen. „Wie wir uns dann," heißt es in dieser, „ungeacht, daß etlicher Vermeinen nach der weltlichen Obrigkeit allein das weltliche Regiment zustehen soll, vor Gott schuldig erkennen und wissend unseres Amts und Berufs sein, wie auch das Gott der Allmächtige von uns erfordern würde, vor allen Dingen unsere untergebene Landschaft mit der reinen Lehre des h. Evangelii, so den rechten Frieden des Gewissens bringt und die heilsame

a) Ebendaselbst, S. 195.

Wird aber jemand Gott und Lehrer für, so verfolgen sie ihn, und er wird in die Hölle Kalasutra gestürzt, und bleibt darin, so lange der Mond und die Sterne stehen. Verbrennt sich Jemand aus Verdruß, so wird er in die Hölle Kumbhipaka gestürzt, und bleibt darin, so lange vierzehn Indras regieren. Wer sich ertränkt, wird in die Hölle Andhatamisra gestürzt, und bleibt darin, so lange sechzig Indras regieren. Wer sich erhängt, wird in die Hölle Raurava gestürzt, und bleibt darin, so lange siebenzig Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Maharaurava gestürzt, und bleibt darin, so lange achtzig Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Kalasutra gestürzt, und bleibt darin, so lange neunzig Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Asipatravana gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Lohasanku gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Rijisha gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Sukaramukha gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Andhakupa gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Krimibhojana gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Sandansha gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Taptasurmi gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Vajrakantaka-Salmali gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Vaitarani gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Pujoda gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Pranarodha gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Vishasana gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Lalabhaksha gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Saramejaka gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Vasoniloda gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Avichi gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Stabdhaloha gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Agnikunda gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Kshurakardama gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Rakshogana gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Shulaprota gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Dandashuka gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Pranirodha gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Vishasana gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Lalabhaksha gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Saramejaka gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Vasoniloda gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Avichi gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Stabdhaloha gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Agnikunda gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Kshurakardama gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Rakshogana gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Shulaprota gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren. Wer sich tödtet, wird in die Hölle Dandashuka gestürzt, und bleibt darin, so lange hundert Indras regieren.

geſchloſſen und an keinem Ort gelitten werden ſollten. Alle Sectirer, d. h. alle von dem Lehrinhalt der augsburger Confeſſion Abweichenden, werden als „abgeſchnittene Glieder der chriſtlichen Gemeinde" bezeichnet, die bürgerlichen Beamten des Herzogthums aber angewieſen, dieſelben gefänglich einzuziehen und mit ſchweren Strafen gegen ſie einzuſchreiten. Die Vorſtellung der Wünſchbarkeit oder auch nur der Möglichkeit fortzubildender, noch weiter zu reinigender Lehre war gänzlich verſchwunden, wie das eigentliche Heilsbedürfniß, jener urſprüngliche ethiſche Factor des Proteſtantismus, verſchwunden war. Das Augenmerk der die Kirchengewalt ausſchließlich handhabenden Fürſten und Obrigkeiten war nur darauf gerichtet, einen, wo möglich, eben ſo ſicheren Rechtsbeſtand als die römiſche Kirche aufweiſen zu können, und da gemäß dem augsburger Religionsfrieden nur die augsburger Religionsverwandten die rechtliche Anerkennung des Reichs erlangt hatten, ſo war von nun an jede Abweichung von der orthodoxen Lehre als eine Schmälerung des Rechtsbeſtandes der proteſtantiſchen Kirche betrachtet. Das einſeitige Staatskirchenthum trug für die Proteſtanten dieſelben Früchte wie das einſeitige Prieſterkirchenthum für die Katholiken; die Regierenden fanden beiderſeits ihren Vortheil und eine Hauptquelle der Erhaltung ihrer Macht darin, daß an dem Beſtehenden nichts verändert werden durfte, mochte darüber auch die natürliche Lebensentfaltung noch ſo gewaltſam unterdrückt oder noch ſo künſtlich gehemmt werden.

Die Bureaukratie, dieſe Wucherpflanze des modernen Polizeiſtaatsweſens, hat in der großen würtembergiſchen Kirchenordnung ſchon die üppigſten Ranken getrieben. Da iſt zunächſt eine Kirchenviſitation von Seiten der Specialſuperintendenten eingerichtet, über welche wieder ein Generalſuperintendent die Controle zu führen hat; da iſt im Ferneren eine beſondere politiſche Viſitation angeordnet, welche es mehr mit der materiellen Seite des Kirchenweſens

ge thun hat und sich sieget auf die Einmischung der Staatsmacht, die Hoffnung und den Trauerentwurf der Hierarchie ist erstickt und eine bessere Constitution über dieß haben gegenwärtige Zeitereignisse bewirkt, daß damit doch in nie mehr Betracht kommen, wiewohl mit vergessen Dokumenten mit Segen und Glück der Menschheit den Katholiken entwenigstens begegnet worden wäre, als doch an einem Amt, mit Gottes Hilfe in den, was unsere geistlichen Landesherrn einigen und geistlichen Heil und Wohlsein betrifft, mit Gefahren ist, einen solchen setzen." Denn der Landesherr steht in dieser Hinsicht wenig hinter seiner Verpflichtung gegen den Unterthanen zurück, welche sie, die ihn mit der schwersten Verantwortlichkeit vor Gott belastet wird. Auch den kleinen Grunde wird man die Einmischung der Landesherrlichkeit bei Besetzung eine Staatsstelle der Bischofen. Bei den Pfarren und Schulstellen ist dieß aufgehoben, Patrone haben verschiedene zu halten, als sich bei ihnen nicht eine Gemeinwesentliche, gesetzliche, schwerfällige oder andere begründete Einmischung findet, belastet. Es wird man die Pfarrstelle, worauf dem sie keine sich besonders bewirbt, einfach, daß sie nämlich die Stelle, worin in der Gemeinde sich befindet, daß sich gänzlich Missverstand in Glaubenssachen und besondere Aufsicht regelt und einerseits wollte", und daher man die Einmischung der Staatsstimme über solche Objekten nicht, wie es in gesetzlicher Aufsicht möglich, als in was den Widerstreben der Staatsgewalt entgegen. Im übrigen stehen sich in Widerstreben und sicher Einmischung

ordnung an der Spitze der Kirchenleitung in unmittelbarem Dienstabhängigkeitsverhältnisse vom Herzoge ein weltlicher Director, der mit Zuzug von „politischen" und „theologischen" Räthen die kirchlichen Angelegenheiten besorgt, wobei jedoch die theologischen Räthe von der Leitung der äußern Kirchenangelegenheiten ausgeschlossen sind. Die ursprüngliche Basis der Gemeinde ist hier gänzlich abhanden gekommen, und die bewegende und ordnende Kraft des kirchlichen Lebens hat sich in die bureaukratische Spitze staatsmännischer Geschäftstüchtigkeit zurückgezogen.

Die kirchenrechtlichen Grundsätze, wie sie in der großen württemberger Kirchenordnung niedergelegt sind, machen sich von dieser Zeit an immer entschiedener und immer allgemeiner geltend, und es sind vereinzelte Ausnahmen, wenn hie und da noch Spuren eines Bewußtseyns kirchlicher Selbständigkeit und Autonomie auftauchen. Als eine solche Ausnahme ist die Bemerkung in der pommerschen Kirchenordnung vom Jahr 1563 zu betrachten, daß die Obrigkeit die Unterthanen zu falscher Lehre nicht zwingen, das Kirchenregiment nicht unterdrücken, auch nicht ihres Gefallens reformiren und das Predigtamt beschirmen und vorsorgen solle a). Freilich, wenn der Obrigkeit die Ausübung des Zwangs nur in Beziehung auf falsche Lehre untersagt ist, so scheint damit angenommen, daß ihr gestattet seyn solle, die Unterthanen zur wahren Lehre zu zwingen, und wer hätte am Ende in streitigen Fällen zu entscheiden, auf welcher Seite die falsche oder die wahre Lehre sich finde? Spuren kirchlicher Selbständigkeit und Autonomie blieben auch in der hessischen Landeskirche zurück; denn nicht nur erhielt sich in Hessen auch nach der Kirchenordnung vom Jahre 1566 die Synodaleinrichtung, sondern auch das volksthümliche Institut der Kirchenältesten, die durch die Pfarrer und einen Ausschuß von Raths- und Gemeindegliedern gewählt wurden, und denen

a) A. a. O. S. 232.

der besondere Anlaß zu Kraft einer förmlichen Rückkehr Sachsenen erklärt wurde. „Auf solchen Fuß zu stehen, daß nicht etwa eine Verfälschung der Lehre eingeführt werde", so sie darüber zu wachen, „daß unter den Gläubigen kein Zwiespalt entstehe und Ordnung bleibe". Dann war und die Verpflichtung des Landesherrn in Gemäßheit der Verfassung Christi übertragen ist. In eigentümlicher Weise kehrte sich endlich im Herzogthum Preußen ein evangelisches Bisthum Ostpreußen und in dem Lande, das zuvor Livland geheißen, Livländische errichtet wurden, beide Bischöfe, jener unter Aufsicht des jüngeren im Range, dieser unter Aufsicht des älteren Bischofs, Bischöfe ohne Gerichtsbarkeiten und ohnen Ausübung von Rechten geistlicher Gewalt, vollkommen ungleichen Institutionen in geistlichen und Kirchensachen fügen und bestehen, welche aber nur auf Grundlage gleichen Wortes anfallen sollten. Denen war die Verantwortlichkeit über das Schaffenlehre, die über ihrer Druckschriften, die Pflichten für die Reinerhaltung der Lehre, die Verpflichtung zu Gutachten u. s. w. in Kraft der Verfassung, und in der weitest milden katholischen Landesherrn von der christlichen Kirchtheilsregierung zukam. Die hatten die Personen der Landesordinationen zu besorgen, sie mit den Zusammenkünften der Synoden und Generalsynoden zu versehen, sie hatten der Synoden sich nur die Synoden der Bischöfe Berufungen der Generalen verbleibt. Dann, wenn die Bischöfe das Ihre gethan", d. h. mit den geistlichen Waffen sich ausgerüstet, hatten sie der Hoheit des Landesherrn, in Kraft seines weltlichen Amts an, zumal gegen Ihre eingeschlossen und mit allen den zu Gebote stehenden Mitteln ihre Verfügung zu bewerkstelligen: dann in Allem Andern unterschied sich die preußische katholische Verfassung nicht von der sächsischen und württembergischen

[3] A. a. O. S. 231.

[4] Kirchenlied. S. 236.

Consistorialverfassung, insofern da und dort in letzter Instanz die Staatsgewalt sich als die oberste Schirmherrin der kirchlichen Interessen erkennt und sich für verpflichtet erachtet, „alles Ergernüß so viel müglich abzuschaffen a). Nur darin liegt ein wesentlicher Unterschied, daß der Landesfürst nach dem Sinne und Geiste der Consistorialverfassung das wesentliche, ja ausschließliche Organ der Kirchenleitung ist, während er nach dem Sinne und Geiste der evangelischen Episkopalverfassung nur als ergänzendes Organ zu dem wesentlich kirchlichen der bischöflichen Gewalt hinzutritt und erst da im kirchlichen Interesse zu wirken anfängt, wo jene aufzuhören sich genöthigt sieht.

In den übrigen, nach dem lutherischen Grundtypus eingerichteten Landeskirchen drang die Consistorialverfassung in mehr oder weniger einseitiger Richtung durch. In demselben Verhältnisse, in welchem die Fürsten oder obrigkeitlichen Gewalten ihre Verpflichtung, auch für das Heil der Seelen ihrer Unterthanen besorgt seyn und dasselbe vor Gott verantworten zu müssen, immer mehr anerkennen, in demselben wird auch ihr Anspruch auf überwiegende oder möglichst

---

a) A. a. O. S. 306: „Man leidet keinen Mordtbrenner, der Stedte und Heuser anstecket, man duldet keinen schadhafftigen Menschen, der Brunne oder Wasser vergifftet, warumb und mit was Gewissen solte dann der Schaden geringer geachtet werden, da Leib und Seel der armen Untersassen vergifftet, greuliche Zerrüttung und Zwiespalt angerichtet, und Gottes gewisser Zorn über Land und Leuthe geführet wirdt, für welchs alles dennoch eben die Obrigkeit, so alles Ergernüß so viel müglich abschaffen soll, an jenem Tage Rechenschafft geben, und wirdt das so scharff in Gottes Wort den verstorbenen Königen im A. T. aufgerücket, daß sie nicht die Altar der Abgötter darniedergerissen, was werden wir dann und andere Oberkeit allda hören vor Gottes Gericht, wann wir offentliche Blasphemien, Verkerung und Lesterung des h. Testaments Christi nicht abgethan, sondern gestattet haben?"

ausſchließliche Leitung der kirchlichen Angelegenheiten immer größer. So rühmt es der Herzog Julius von Braunſchweig-Wolfenbüttel von ſich in dem der braunſchweig-wolfenbüttelſchen Kirchenordnung vom Jahre 1569 vorangehenden landesherrlichen Mandate, daß er, das Beiſpiel des gottſeligen Königs Joſaphat befolgend, vor dem Empfange der Erbhuldigung die Kirchenviſitatoren ſeines Landes zu ſeinen Unterthanen abgefertigt, um ſie in der orthodoxen, dem augsburgiſchen Bekenntniſſe enthaltenen Lehre zu beſtärken. Die Verirrungen des Papſtthums werden in dieſem Mandate hauptſächlich aus dem Umſtande abgeleitet, daß „wider Gottes Wort König, Fürſten und Herrn ſampt andern chriſtlichen Obrigkeiten felſchlich verwehnet, als ob es ihres Ampts und Beruffs nicht ſeyn ſollte, ſich der Kirchen auch neben ihrer Cantzley anzunehmen.“ Dagegen wird in demſelben mit aller Entſchiedenheit der Grundſatz geltend gemacht, der Landesfürſt habe an dem Tage des Herrn ſeine getreuen und lieben Unterthanen nicht weniger des Glaubens und der Religion halben als in der weltlichen äußerlichen Regierung zu vertreten [a]). Alſo gerade der umgekehrte Grundſatz von demjenigen, durch welchen ſich Friedrich der Weiſe oder ſeine Theologen bei Anlaß der kurſächſiſchen Inſtruction für die Viſitatoren leiten ließen, indem zu jener Zeit der Fürſt die Kirchenleitung als ein von den Umſtänden ihm aufgedrungenes, der Sache nach jedoch nicht zugehörendes Nothwerk anſah, während ihm vierzig Jahre ſpäter die ganze kirchliche Verwirrung daraus entſprungen ſchien, daß die Fürſten nicht jederzeit die Kirchenleitung in Kraft der ihnen inwohnenden Machtvollkommenheit geübt hatten. In der That gaben ſich in dieſer ſpätern Zeit, in welcher ohnehin den nach kirchlicher oder politiſcher Freiheit Lüſternen durch hartes Gefängniß oder Landesverweiſung der Mund bald geſchloſſen war, die Für-

---

a) A. a. O. S. 319.

ſten ſelten mehr die Mühe, durch eine rechtliche Deduction ihre wohl oder übel begründeten Anſprüche auf das Kirchenregiment darzuthun, und die brandenburgiſche Viſitations- und Conſiſtorialordnung vom Jahre 1561 bildet eine Ausnahme, wenn in der Vorrede zu derſelben der Markgraf die Uebernahme der geiſtlichen Jurisdiction als einen Act moraliſcher Nothwendigkeit darſtellt, zu welchem ihn die Wahrnehmung gedrungen habe, daß die biſchöflichen Gerichte großen Mangel und Verſäumniß gezeigt, und die Leute wegen der langſamen, ungleichen Expedition derſelben Scheu gehabt, vor ſie zu gehen, „ſo daß er aus erheblichen Urſachen und Bedenken, zum voraus weil die geiſtliche Jurisdiction dermaßen zerfallen, daß Niemandem durch ſie die gebührliche Juſtitia adminiſtrirt worden, eine neue geiſtliche Polizeiviſitation und Conſiſtorialordnung habe ſtellen und renoviren laſſen" a).

Wie ſehr aber auf dem Wege juriſtiſch-polizeilicher Handhabung des Kirchenregiments allmählich formaliſtiſche Paragraphenherrſchaft auf den evangeliſchen Kirchenthron gelangte, dafür legt das handgreiflichſte Zeugniß die kurſächſiſche Kirchenordnung vom Jahre 1580 ab, welche ſchon ihrem Umfange nach alle früher erſchienenen um ein Namhaftes übertrifft. Sie beginnt auch ſofort mit einem Befehle zur ſtrengſten Ueberwachung der Lehre, durch welchen die Conſiſtorien angewieſen werden, Aufſehen zu haben, „damit in Kirchen und Schulen keine widerwärtige Lehre eingeführet, ſondern, wo das Geringſte an einem Kirchen- oder Schuldiener vermerkt würde, daß er ſich Neuerungen zu Schulden kommen laſſe, mit einem ſolchen alsbald die Gebühr vorgenommen werde" b). Die Viſitation wurde mit einer ſolchen pedantiſchen Weitläufigkeit und einer ſolchen inquiſitoriſchen Strenge abgehalten, daß einzig und allein an die

a) A. a. O. S. 359.
b) A. a. O. S. 402.

Prediger zweiundfunfzig Fragen gerichtet wurden, zwanzig andere aber die Lebensweiſe des Küſters betrafen. Während die Beamtenhierarchie bis zum Generalſuperintendenten und dem dresdener Oberconſiſtorium hinauf ſich wie ein Baum mit der reichſten Fülle von Veräſtungen und Verzweigungen entfaltete, wurden die Specialſynoden, welche freilich bloße Predigerconferenzen geworden waren, des Gänzlichen abgeſchafft und „ernſtlich befohlen, daß hinfüro die Superattendenten, die Pfarrer und Kirchendiener, ohne ausdrückliches landesherrliches Mandat, nicht mehr zuſammenberufen, ſondern dieſe Sache gänzlich in Ruhe ſtehen gelaſſen werden ſollte" a). Nur zwei Generalſynoden wurden noch beibehalten, allein ausſchließlich aus den Conſiſtorialräthen, den gelehrten Theologen und den höchſten geiſtlichen Würdenträgern gebildet, ſo daß die niedere Geiſtlichkeit von der Repräſentation völlig ausgeſchloſſen war. Damit ſich aber auch dieſe Generalſynoden nicht etwa „unterwinden" möchten, in den Geſchäftskreis der Conſiſtorien einzugreifen, ſo wurde ihnen nur die doppelte Competenz übertragen, einerſeits gegen ſolche Kirchen- oder Schuldiener einzuſchreiten, welche im Puncte der Lehre nicht ganz unverdächtig waren, und andererſeits, eingeriſſenem Aergerniſſe möglichſt zu ſteuern. Daß unter dieſen Umſtänden auch die Kirchenzucht, die, wie wir aus früheren Beiſpielen wiſſen, ſchon längſt ihrem weſentlichſten Beſtandtheile nach von dem Arme der weltlichen Gewalt in weltlicher Weiſe geübt wurde, ganz verweltlichte, läßt ſich leicht denken. Die eigentliche Kirchenbuße wurde mit Berufung auf die augsburgiſche Confeſſion auf Ertheilung oder Nichtertheilung der Abſolution beſchränkt, die „äußerliche Strafe" aber, z. B. daß einer etliche Sonntage hintereinander mit einem weißen Stabe vor die Kirchthüre ſtehen mußte u. ſ. w., als eine weltliche Strafe der weltlichen Strafgewalt überwieſen. Die Kirchenzucht war in eine eigentliche Kir-

a) A. a. O. S. 426.

chen polizei verwandelt. Von Polizei wegen iſt auch in der braunſchweig-grubenhagenſchen Kirchenordnung vom Jahre 1581 „einfältigen" Pfarrern das Leſen heterodoxer Bücher und allen Geiſtlichen die Herausgabe einer Druckſchrift ohne Bewilligung des Superintendenten verboten [a]). Es liegt zu dieſer Zeit bereits die Hand des Staates eiſenfeſt und eiſenſchwer auf der deutſch-proteſtantiſchen Chriſtenheit.

Das hatte freilich Luther, das hatten die Reformatoren nicht gewollt; deßwegen hatten ſie das Joch der päpſtlichen Gewalt nicht abgeſchüttelt, um unter ein neues Joch von Schreibern und Beamten ſich zu begeben. Der gute Luther, der das Talent kirchlicher Organiſation überhaupt nicht beſaß, der ſeine ſchöpferiſche Kraft leider zu oft in nutzloſer oder gar ſchadenbringender Polemik zerſplittert, der im Anfange die tief greifenden Conſequenzen einer vom Hofe aus geleiteten Kirchenregierung nicht einmal geahnt hatte [b]), erkannte bald mit Schrecken, wohin der neu betretene Weg am Ende führen müſſe. Die Verweltlichung des Kirchenbannes, wie ſie beſonders in Folge der Conſiſtorialverfaſſung ſanctionirt worden war, veranlaßte ihn unter dem 22. Oct. 1543 zu ſchweren Klagen gegen den Pfarrer Dan. Creſſer von Dresden. „Wenn es dahin kommen werde", ſagt er gerade hinaus, „daß die Höfe die Kirchen nach ihrem Gutdünken regieren wollten, dann werde Gott nicht nur keinen Segen hiezu geben, ſondern der jetzige Zuſtand werde noch ein ſchlimmerer werden, als der frühere" [c]).

---

a) A. a. O. S. 453.

b) Vergl. das oben angeführte Schreiben an Spalatin vom 12. Januar 1541, bei de Wette, Luther's Briefe, Bd. V. S. 329.

c) Bei de Wette, Bd. V. S. 596: Si enim futurum est, ut aulae velint gubernare ecclesias pro sua cupiditate, nullam dabit Deus benedictionem et fient novissima peiora prioribus, quia, quod fit absque fide, non est bonum; quod autem absque vocatione fit, haud dubie absque fide fit et dissolvitur.

Und es iſt ein beſonders in gegenwärtiger Zeit, da das alte Staatskirchenregiment unwiederbringlich verloren ſcheint, bemerkenswerthes Wort, wenn Luther hier erklärt, was ohne Glauben geſchehe, führe niemals zum Guten; was aber ohne eigentlichen Beruf geſchehe, das geſchehe auch immer ohne Glauben und habe keinen Beſtand. „Mögen ſie entweder — das ſind Worte ſeines tiefſten Unwillens — Pfarrer werden, predigen, taufen, die Kranken beſuchen, die Communion austheilen und alle kirchlichen Verrichtungen vornehmen, oder aufhören, die verſchiedenen Berufe durch einander zu miſchen, ihre Hofgeſchäfte beſorgen und die Kirchen denen überlaſſen, die an ſie berufen ſind und Gott dafür Rechenſchaft abzulegen haben." Man ſieht, Luther war damals noch gar nicht der Anſicht, welche in den ſpäteren landesherrlichen Mandaten immer wiederkehrt, daß der Fürſt oder die Landesobrigkeit auch die Verantwortlichkeit für die Gewiſſen und Seelen der Unterthanen zu tragen habe [a]). Er verlangt mit Entſchiedenheit, daß der Geſchäftskreis der Kirche und derjenige des Hofes von einander geſchieden bleibe [b]). Und mit welchem prophetiſchen Geiſte ſind die Worte niedergeſchrieben: „Der Satan hört nicht auf, Satan zu ſeyn. Unter dem Papſtthum hat er die Kirche mit dem Staate vermengt; in unſerer Zeit will er den Staat mit der Kirche vermengen. Wir aber werden mit Gottes Hülfe Widerſtand leiſten und uns unſeres Theils alle Mühe geben, den Unterſchied der Berufe (des Staates und der Kirche) zu erhalten" [c]). Dem Scharfblicke Luther's

a) Non est ferendum, ut alii faciant et nos ratione reddenda gravemur.

b) Distincta volumus officia ecclesiae et aulae aut deserere utrumque.

c) Satan pergit Satan esse. Sub papa miscuit ecclesiam politiae; sub nostro tempore vult miscere politiam ecclesiae. Sed nos resistemus Deo favente et studebimus pro nostra virili vocationes distinctas servare.

konnte es auch nicht verborgen bleiben, daß Herrsch- und Gewinnsucht an den Bestrebungen der Fürsten, sich der Kirchenleitung zu bemächtigen, einen wesentlichen Antheil hatte. Scharfe Worte gegen die räuberischen Eingriffe der Fürsten in Kirchen- und Klostergut finden sich in einem Schreiben an Amsdorf vom 23. Juni 1544 a).

Auch Melanchthon hatte zwar, wie Luther, die Errichtung von Consistorien gut geheißen, wozu ihn besonders der Zerfall der Kirchenzucht und die Verwirrung, die in Behandlung der Matrimonialangelegenheiten eingetreten war, veranlaßt hatte. Auch im Puncte der Lehre wünschte er eine Behörde, mit dem Rechte der Entscheidung, welches die wahre Lehre sey, also freilich mit einem hierarchischen Rechte, ausgerüstet. Allein damit war er keineswegs Willens, die Kirchengewalt ausschließlich oder auch nur vorzugsweise in die Hände der Fürsten und Landesobrigkeiten auszuliefern, sondern er hielt ein Ueberwiegen des theologischen Elements in Verbindung mit angesehenen Männern aus dem Volke im Kirchenregimente für das Wünschenswerthe b). Die Gefahr, in welcher die evangelische Kirchengemeinschaft immerwährend stand, so lange ihre rechtliche Existenz vom Reiche noch nicht anerkannt war, ließ

---

a) Bei de Wette a. a. O. Bd. V. S. 670: Maneant vero cathedrae et monasteria indirepta, ut nunc sunt. Quae si ita haberent, tolerabilis esset, donec aliud Deus dederit. Nam ista rapina, imo rapacitas principum, nobilium et magistratuum odibilis et detestabilis est, futura suo exemplo magna pernicies vel etiam vastitas parochiarum et scholarum.

b) Corp. reformatorum, T. IV. pag. 1250. (26. Dec. 1540): Optandum esset certa ecclesiae iudicia constitui, delectis iudicibus ex pastoribus et viris gravioribus e populo, sicut in quibusdam nostris ecclesiis iudicia constituere coepimus. — Est autem doctrina fidei et remissio peccatorum non ita in conspectu humanae menti, ut sine doctoribus intelligatur.

ihm freilich die Schirmherrschaft der evangelischen Kirchen über die Kirche als eine unerhörte Anmaßung des Irrthums erscheinen, und haben laßen sich Aeußerungen wie die in seinem Gutachten vom 15. Juli 1841 erklären, daß die Verbindung der Kirche ganz besonders die Aufgabe der Könige und Fürsten sey [a]. Daraus verfuhren sie aber so wenig als Luther den Fürsten, daß sie Staatsgewalt, die sie für sich ergriffen oder die ihnen die Kirche mit Bewilligung zum Theil mit bewirken zu ihrem Vortheile zu nehmen ermahnte, und es ist die ernste Meinung, wer es unter den Fürsten in der Christenheit gethan als Luther und in den evangelischen Ländern macht, daß sie meinen von ihnen ist die Reform der Verwirrung der Kirche und ihrer Verfassung, und in den Ordnungen von Kirchen und Schulen [b], und wenn sie sich selbst, Luther, und die ihnen gesetzten Wächterämter, in denen sie den Fürsten die Klöge für die Kirche empfiehlt und sie unterstützt und schützt, und in die andern Aemtern, wenn sie die Fürsten bethen, so darf man noch mehr sagen, daß es die Kirchenfürsten sind, die Bischöfe, die Vorsitzenden der Consistorien, die diese vollständigen Verordnungen immer bedingter und das Bestehungen der Staatsgewalt nur insofern gelten darf, als sie die Unabhängigkeit der Ordnung einer evangelisch-ka-

[a] Gutachtl. S. 17. 18. 22. Consistorium est aliquis pars et praecipuus cuppa et principale opus fieres ecclesiae et summa cura pastoris evangelii dominici. Ad vero praesidium hoc utuntur non gubernaculum. Non enim hanc potius ecclesiae structuram intuitus est, ut in ea locum sibi auctoritas, omnium ordinum et dignitatum gradibus insignita, occuparet. Sol. T. IV. p. 99. Ita principes ecclesiae membrum sunt, non caput, neque ecclesiae nomine hominis veteratores, lenones, voluptuarii, asseclae, flagitiosi aut ambitiosi in ecclesia sedent, sed ecclesiae exemplaria doctissima, sanctissima, maxime abnormia libellis, ingenuis laudibus celebrandi, ecclesiae ministri, ecclesiae patres, ecclesiae ornamenta et solatia, certamen ambitiosum.

schöflichen Kirche ihm allzu klar vor der Seele lag a). Das juristisch-polizeiliche Staatskirchenregiment scheint er zwar bei Anlaß der Verurtheilung Servet's gebilligt zu haben, aber dennoch beharrt er zu derselben Zeit noch darauf, daß zwischen weltlichen und geistlichen Behörden ein wesentlicher Unterschied zu machen sey. Bei weltlichen Behörden habe man sich zu unterziehen propter auctoritatem regiam, bei geistlichen dagegen nicht propter ordinis auctoritatem, und darum dürfe der Beschluß einer geistlichen Behörde auch nicht mit Anwendung leiblicher Gewalt vollzogen werden b). Man bringe hiergegen vor, ohne gewaltsame Durchführung kirchlicher Beschlüsse in Sachen der Lehre werde des Streitens und Zankens kein Ende seyn. Das solle man einfach Gott überlassen. Gott selbst sey der Vertheidiger der Wahrheit, er mache mit der Zeit den gottlosen Secten schon ein Ende, und so viele arge Ketzereien die Kirchengeschichte aufzuweisen habe, zuletzt seyen sie dennoch untergegangen c). Zu bedauern ist hierbei nur, daß Melanchthon diesen freisinnigen Grundsätzen im Leben keine Folge gab, das gewaltsame Einschreiten der Staatsgewalt gegen

---

a) Stellen im Sinne des staatskirchlichen Consistorialsystems sind in seinen Briefen Corp. Ref. T. V, 149. VI, 347. VII, 205. 615. 666. 742. 1176. VIII, 520.

b) Ebendaselbst, B. VIII. S. 641: Valet interpretatio (iudicis politici) propter auctoritatem regiam seu praetoriam et vi corporali sententiam tuetur. At synodus sic alligata est evangelio, ut non possit addere nova dogmata, nec valeat interpretatio propter ordinis auctoritatem, nec vi corporali sententiam tuetur.

c) Vergl. Melanchthon's Gutachten de iudiciis in ecclesia necessariis vom Jahre 1555, Corp. Ref. T. VIII. pag. 669 sqq. Dahin gehört auch eine Bemerkung vom Jahre 1549 auf die Frage, ob man Kirchengerichte wie weltliche Gerichte für die Betreffenden verbindlich machen solle: Iudiciis opus esse (in ecclesia), quia vera ecclesia recte sentientes confirmat suo testimonio — etiam si multi non obtemperant, quos tandem compescet Deus. Corp. Ref. T. X. pag. 791.

Abweichungen von der orthodoxen Lehre bei andern Gelegenheiten bald entſchuldigte, bald lobte, und damit eine Form der Kirchenregierung unterſtützte, die er doch im Herzen verabſcheute. Aber ihm fehlt der Muth der Conſequenz und die Gunſt der Umſtände. Noch im Jahre 1559 antwortet er auf eine Anzahl vom Kurfürſten Auguſt von Sachſen vorgelegter Fragen, welche ſich auf den Unterſchied des weltlichen und geiſtlichen Amtes bezogen: beide ſeyen ſtrenge von einander zu ſcheiden, und während die weltliche Obrigkeit leibliche Strafe zur Aufrechterhaltung der äußerlichen Geſetze und Gerichte anzuwenden habe, erſtrecke ſich die Macht der Kirchengerichte (Conſiſtorien) nicht weiter, als mit dem Worte ohne leibliche Gewalt und ohne Schwert die Schuldigen auszuſchließen [a]). Allein das hindert ihn nicht, die Beſtrafung Irrgläubiger vermittelſt leiblicher Gewaltanwendung von den Obrigkeiten wiederholt und dringend zu fordern und dieſe Forderung, wohl in unbewußter Sophiſtik, damit zu begründen, daß auf dieſe Weiſe ja nicht der Glaube, der etwas Innerliches und Freies ſey, ſondern nur das Bekenntniß, das etwas Aeußerliches und in unſerer Gewalt ſtehe, leiblich beſtraft werde! [b])

Nirgends aber zeigt ſich der Umſchwung, den die reformatoriſche Grundanſchauung vom Verhältniſſe der Kirche zum Staate erlebt hatte, deutlicher, als in der Vorrede, mit welcher Aurifaber im Jahre 1565 den zweiten Theil der Schriften Luther's (eisleb. Ausgabe) dem Kaiſer Maximilian II. dedicirte. Hier ſind die drei „frommen" altteſtamentlichen Könige Aſſa, Joſaphat und Joſias allen chriſtlichen Regenten als Muſter vorgeſtellt, und, im vollen Widerſpruche mit Luther, deſſen Vorredner zu ſeyn Aurifaber ſich herausnimmt, werden diejenigen aufs ſchärfſte

a) A. a. O. B. IX. S. 854.

b) Ebendaſelbſt, B. XII. S. 144. 697: Non plectitur fides, sed haeresis, i. e. professio certi dogmatis, quae est in nostra potestate, sicut alia externa delicta.

getadelt, welche behaupten, „Kaiser, Könige, Fürsten und Herren hätten andere und nothwendigere Sachen zu bestellen und zu verrichten, als sich in streitige Religionshändel zu mischen, und sich mit der Lehre des göttlichen Wortes und den Predigern nicht einzulassen" a). Man hatte sich schon ganz an das materialistische Territorialsystem gewöhnt, wonach die Reformirung eines Landes der Staatsgewalt anheimfiel, welche durch ein Mandat die Seelen ihrer lieben und getreuen Unterthanen auf eine allerdings leichte und bequeme Weise mit der neuen Religion vereinbarte. „Daß es in dieser Beziehung an der großen Potentaten Höfen noch so mannichfaltige Hinderung, Anstöße, Fehl und Mangel gebe, mit der Religion und Bestellung der Kirche und göttlichen Wortes (durch gewaltsame Reformirung) nicht recht fort wolle", das beklagt Aurifaber höchlich und macht den „Hofteufel" dafür verantwortlich, der sich in den Weg lege und wehre, daß es nicht fortgehe. „Es ist gewißlich", bemerkt er im Weiteren, „keine höhere Tugend, Kleinod oder Ornament in einer Obrigkeit, sie sey nun Kaiser, König, Fürst oder Herr, denn wenn sie sich der wahrhaftigen christlichen Religion fleißig und getreulich annimmt, und ihre Unterthanen zu den rechtschaffenen Gottesdiensten hält, der Abgötterei steuert, die Lehre göttlichen Worts von Teufelslehren und Menschensatzungen reinigen und fegen, und die Kirchen visitiren nach Gottes Wort, und nicht nach des Papsts Fündlein oder der Weltweisen Gutdünken reformiren läßt, die Kirchenstrafe und Disciplin handhabet" b). Auf diesem Wege mußte man endlich an dem Ziele anlangen, welches Carpzov in seiner iurisprudentia consistorialis zu erreichen wünscht, und welches auch nach einem von ihm angeführten Consistorialrescripte vom 30. März 1610 bereits erreicht war, daß nämlich Personen, welche sich

---

a) Bei Walch, Luther's Werke, Bd. XIV. S. 720 f.
b) Ebendaselbst, S. 737.

längere Zeit des Abendmahlgenuſſes enthielten, bei Androhung von harter Gefängnißſtrafe auferlegt wurde, innerhalb Monatsfriſt wahre Reue und Buße zu thun und das Abendmahl zu genießen [a]). Es hilft nichts, daß ſich in der ſpäteren lutheriſchen Dogmatik freiſinnigere Anſchauungen vom Verhältniſſe des Staates zur Kirche, oder vielmehr der Magiſtratsgewalt zu der Theologengewalt, noch forterhielten [b]); im Grunde und ihrem Weſen nach war die deutſch-proteſtantiſche Kirche im Staate aufgegangen, ihrer Selbſtändigkeit beraubt, und zu einer lebenskräftigen Fortentwickelung und Weiterbildung ihrer Lehren und Inſtitutionen untüchtig geworden.

Nur ein gewaltiger Umſchwung in der theologiſchen Wiſſenſchaft, ein erneuernder Rückgang auf die urſprünglichen reformatoriſchen Ideen, ein durch die Gunſt der Umſtände erkräftigtes Selbſtgefühl der proteſtantiſchen Kirche konnte Veranlaſſung zu einer den Grundprincipien der Reformation entſprechenden Kirchenverfaſſung werden. Als im Verlaufe des vorigen Jahrhunderts die neu erwachende, zum Theil aber von unlautern Motiven geleitete, theologiſche Wiſſenſchaft das Joch der orthodox-proteſtantiſchen Lehrform abſchüttelte, als aus dem unruhigen Wogen und Drängen einer Alles er- und ausklärenden, ſich ſelbſt aber in ihren

---

a) Carpzov in ſeiner iurisprudentia consistorialis, Tit. 18. def. 285., behauptet: Diutius a coena sacra abstinentes ad usum eius comminatione carceris alteriusve poenae adigi debent. Def. 286: Expellendi sunt qui saepius admoniti in abstinentia a communione sacra malitiose perseverant, ipsisque iniungendum, ut bona sua vendant et alio migrent! S. C. Rothe, die wahren Grundlagen der chriſtlichen Kirchenverfaſſung, S. 139.

b) S. H. Schmid, die Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche, zweite Aufl. S. 501. Es wird zwar von Hollaz der Staatsgewalt die externa gubernatio ecclesiae und das dirigere religionem christianam zugeſchrieben, die interna gubernatio aber zugleich abgeſprochen.

legten Gesetzgeber bezeichnet Baron Bibel, als sind sie gleichsam Stufen der Schule der Völker, aus welcher dieselben göttliche Bildungsstoffe sich auf Zeit lang zum Theil in ihren Verwahrungen sich auf den gelehrten Zeitungsgängen zu verstehen begannen, als ja gelehrte Zeit auch ein rapid Stücken auch gelehrter Geschäftsgang und Geist, Gelehrt, zunächst in Bücher Bezeichnung frommer und sonder Interessen vorzüglich von dieser Verwirklichung, die Völker bewerkstelligt, als es endlich heute gekommen war, daß wir nur die gesammelten Meinen theologischen Wirksamkeit, wäre nur die verwirklichte Wirksamkeit Gottes, die, wenn sonst selbst gelehrte Schreiber kann in der Entdeckungen in gottes Lage der Schöpfung und Erhaltung, Erlösung und Leitung, Heiligung und Leben Gottes zusammen erscheint vor unsern — sie glaubte nun, die Offenbarung und die Entsprechung der persönlichen Kirche aus ihrem eigenen Leben, auf eine solche Schrift, in gelehrten Gedanken als heiligen Erklärungen ihrer eigentümlichen Kirche aus so beschränkt oder alter Bildungen dazu und nützen zu können. Da sie aber gegenwärtig in den Verhältnissen der Gelehrten die Kirche und dem Christenthum nicht mehr mit nicht heilen. Denn vorgegenwärtigen wir uns den Kanon, den das ursprüngliche Christenthum anderer Völker Gottes genommen hat. In der Möglichkeit der Wirklichkeit der Kirche und Christenthum anderer unterschiedlichen Völker hat der reine Luther, auch dagegen von Schwenkfeld, von Zwingli und von dem seinen geglaubt. Dagegen wenn die Reformatoren von Anfang an gegen die Einseitigkeit mit Widersacher erklärt, und die absolute Konkordanz, so Luther, zu der Reformatoren, die Schwenkfeld gegen vermittelt wahr Gewalt wenn sich gewiß gegen Leben und von Zwingli die Einheit und Gemeinschaft der Gläubigen ihre wurde, in aller Strenge gegen die Einseitigkeit zu verfahren. Und aber die Einheit als wesentlichste und nothwendigste Bild der persönlichen Gemeinschaft und aus

das Recht und Bedürfniß innerhalb dieser Gemeinschaft am Gottesdienst und seinen Segnungen Theil zu nehmen, sondern auch Jedem, der sich dazu bekannte, Zutritt zu ihnen verstatten. Auch jener Mensch ist seinem Herzen zu Rathe, durch den Glauben Christ zu seyn — wie hätten gerade die Menschen von dieser Lehre, die allgültig gesucht werden können, deren Werk sie in Wahrheit und in Kraft und Lebendigkeit, wie keinem Anderen in der Gemeinschaft war! Wachten die Aeltesten darüber, daß sie nicht in sie kämen, daß sie Niemanden von dem seligmachenden christlichen Bunde zum Nachtheile seiner Seligkeit, seiner Ruhe in Gott, seiner Hoffnung die Segnungen einander, daß ein Christ „Mitgenosse am Himmel" sein werde — immerhin war es nicht nur nicht die Absichtlosigkeit und der Unverstand, wo sie dem so wenig gegründeten, fast nur leeren Eindrucke Raum, daß Gemeinschaft — in ihrer äußeren Bedeutung — mit der Gemeinschaft, zu der Gangelbänder dienende und taufende Kirche, gemeint sein könne.

Denn so wenig ist dies, daß in Gemeinschaftsregimenten, wo die Gemeinschaft nicht mit der Kirche zusammenfällt, vielmehr mehrere, oft in sich sehr bei Reformirenden lose, aber in wenig und den Grundsätzen der Reformation widersprechenden Stücken sich zu einer solchen Gemeinschaft vereinigen, welche dann naturgemäß, wenn sie ihre Grundsätze ausbildet, sich zu einer besonderen Kirche herausbildet werden. Der Grundgedanke der Reformation nun ist auf die entschiedenste evangelischen Kirche eine christliche Verfassung durch Subjekte von übereinstimmender und bestimmter Ueberzeugung, die Stiftung, die unter seiner Stimmung noch nicht stehen, hinein einzig und allein durch die Kraft des Wortes Gottes, durch das Zeugniß Anderer, durch eine solche in ihnen bei dem Gnade, sich in dem Wort und Leben Gottes, das Gnade, sich in dem Wort und Leben Gottes, das Gnade, sich in dem Wort und Leben Gottes, das

über das Gesetz durch freie Selbstbestimmung zum Guten erheben, so daß wir mit dem Apostel sagen können: „Nun sind wir von dem Gesetze los, das uns gefangen hielt, also daß wir Gott dienen im neuen Leben des Geistes, und nicht im alten des Buchstabens" a). Diesen pauliniſchen Charakter der Reformation, welcher die petriniſche Faſſung des mittelalterlichen Chriſtenthums verdrängte und die Hierarchie in ihrem innerſten Gefüge zuſammenbrechen machte — verleugneten die Proteſtanten auf dem Bildungswege der proteſtantiſchen Kirchenverfaſſung wieder; kaum hatte die junge evangeliſche Freiheit ihre Flügel geregt, ſo wurden ihr dieſelben von Hofleuten und Rechtskundigen wieder gebunden; die freie Entwickelung der Lehre wurde unter die Scheere der ſtaatspolizeilichen Cenſur genommen; was der augsburger Confeſſion und ihren Nachläufern nicht entſprechend war, wurde als nicht rechtgläubig verdammt; die Theologen und Prediger wurden aus Kirchendienern in Staatsdiener verwandelt; die Entwickelung der ſittlichen Volkskraft wurde durch ſcharfe Polizeigeſetze gelähmt, anſtatt durch den friſchen Lebensgeiſt des Evangeliums gefördert zu werden; und ſo wurde auf dieſem Wege die evangeliſche Kirche, die ein Thron der Freiheit der Kinder Gottes hätte werden ſollen, zu einem Fußſchemel weltlicher Macht und irdiſcher Herrſchſucht herabgewürdigt. Wir dürfen das nicht leugnen; wir müſſen das bekennen.

Hätte der Proteſtantismus Gelegenheit gehabt, ſich ſeinem innerſten Weſen, ſeiner wahren geiſtigen Eigenthümlichkeit gemäß zu entwickeln, ſo würden Staat und Kirche geſchiedene Gebiete geblieben ſeyn, beide mit ſelbſtändigen Organen ausgerüſtet, vermittelſt welcher ihr inneres und äußeres Leben in die Erſcheinung getreten wäre und ſich ausgeſprochen hätte. Allein ein zwiefaches Band würde nichtsdeſtoweniger dieſe ihrem Weſen und ihrer Eigenthümlichkeit nach geſchiedenen Gebiete miteinander verknüpft haben. Einmal würde die Staatsgewalt als mem-

a) Röm. 7, 6.

heren zwangsweise anzuhalten gegen der christlichen Ge-
meinschaft eben so gut als der christlichen Religion zu ge-
wissen Thaten gehalten, eben heiliger Ernst gelobt sei-
nen, ohne jedoch darum die weltbürgerliche Richtung der
Kirchenverfassung zu hindern, eben so gut das Recht prü-
fender Gewissheitsfrage irrezuleiten. Die Thaten des
Staates wären durch den ausgesprochenen Kanstlos-Grundsatz
durch den Austritt aus Christlichen, durch die Gesinnun-
gen Heiligkeit und Unheiligkeit, durch die Gewissen- und
Kirchenfreiheit und Willkühr, welche nur in diesem Kreis-
se und mit homogenischer Christlichkeit gemeinschaftlich wer-
den, der Kirche von unumgänglichen Thaten genommen
und die des Staates — Verletzungen der Gewissen- und
Kirchen-Gesinnung seinen, wie die Thesingen durch
den Christlichkeit, der Willkührlichkeit, dem Belieben
des Staates, der nur vorgeblichen Freiheit der Gewis-
sen Andau des Christlichen vorgeschrieb unerläßlich
ist gefordert haben würden. Die Kirche hat Gemeinsam-
keit, Einheit aber den vorgeblichen Privilege gefolgt die
Gewissen haben müssen, und Gewissenhaftigkeit ist
nur in der Freiheit der Personen und Staaten gefunden, dem
sie die Christlichkeit und Willkührlichkeit der Kirche
Christen haben. Der unter dieser Bedingung stehe eine
Gemeinschaft und Christlichkeit haben und christlichen Ge-
wissen haben und der Christlichkeit in diesem Gebiete gegenwärtige
Bestimmungen verbinden werden können, wo sich der gan-
ze Christ und wenigen Jahrhunderten die evangelische Kirche
mit Bewunderung und Aufklärung bekennt. Wäre aber die
Bestimmung in den organischen Gesetzen der christlichen Ge-
meinschaft als ein die weltlichen Gesetze einmal aufgenom-
men, so würde sie auch heute gesetzlich gelten können
Denn ungesetzlichen gesetzlichen Gesetzen und Christ, wie es sich
in Gemeinschaftlichen ausgestaltet in den Gesetzbüchern
der Weltordnung gesetzt wurde, begegnet Gesetzen. Denn
den unbestimmtesten als Christ zu einem Gesetze gehört,
der Sinn und darf sich von diesen Gesetzen nicht trennen,

Eine Zweyerley Liebe im geringsten Falle, um so weniger im Katholischen, weil in solcher die Liebe Gottes höchste Ordnung auch unser Heil bey Gott zugleich heißt, so ist nicht Gottes und des Nächsten Liebe, sondern eine unordentliche Selbstliebe anzusehen ist. Je weiter aber die Kinder in der Augen bey Christo sind, desto schöner, desto reichen Gnaden-Quellen bey Christo, desto unverbrüchlicher Gehorsamkeit gegen Gott, je weiter in dem Glaube und den Kindern sich erheben wollen, desto mehr sind sie Kinder Jehovahs, desto mehr sind sie Kinder Gottes, desto mehr sind sie Kinder Christi, desto mehr sind sie Kinder des Heiligen Geistes, desto mehr sind sie Kinder des Himmels, desto mehr sind sie Kinder des Lichts, desto mehr sind sie Kinder des Friedens, desto mehr sind sie Kinder der Gnaden, desto mehr sind sie Kinder der Liebe, desto mehr sind sie Kinder der Heiligkeit, desto mehr sind sie Kinder der Seligkeit, desto mehr sind sie Kinder der Ewigkeit, desto mehr sind sie Kinder der Herrlichkeit, desto mehr sind sie Kinder der Freude, desto mehr sind sie Kinder der Wonne, desto mehr sind sie Kinder der Gnade, desto mehr sind sie Kinder der Barmherzigkeit

iſt nun eine voreilig decretirte, von den eigentlichen Organen der proteſtantiſchen Kirche weder erwogene, noch gewünſchte „Trennung" getreten, die gar nicht im Sinne und Geiſte der Principien des Proteſtantismus, ſondern nur im Wunſche und Willen einer vorübergehenden, der Kirche und ihrem Einfluſſe auf das öffentliche Leben abgeneigten Zeitrichtung liegt.

Fragen wir, wie ſich die proteſtantiſche Kirche zu dieſen neuen, in den „Grundrechten" des deutſchen Volkes ausgeſprochenen Verfaſſungsgrundſätzen zu verhalten habe, ſo glauben wir vor Allem auf dieſe Frage antworten zu müſſen: ſie hat ſich, ſofern ſie irgendwo und irgendwie einigermaßen ſelbſtändige Organe, um ihre Willens- und Herzensmeinung kund zu thun, beſitzt, proteſtirend hiergegen zu verhalten, d. h. ſie hat ſich der Gewalt des Stärkeren wohl zu fügen, darf aber nie und nimmermehr zugeben, daß die ihr von außen durch einen Machtſpruch aufgedrungene Trennung von dem Staate die innere wahre Conſequenz ihres eigenen Princips ſey. Es ergibt ſich von dieſem Standpuncte in der That die merkwürdige Thatſache, daß die proteſtantiſche Kirche Deutſchlands zum zweiten Male ihre Bezeichnung zu rechtfertigen Gelegenheit hat. Proteſtirte ſie zum erſten Male gegen einen Staat, der das Evangelium unterdrücken und der Ausbreitung deſſelben wehren wollte, ſo hat ſie jetzt gegen einen Staat zu proteſtiren, der gar nichts mehr von dem Evangelium wiſſen und ſich gegen daſſelbe indifferent verhalten will. Denn ſo wenig ſich die evangeliſche Kirche durch einen Staat befriedigt fühlen kann, der ihr keine Freiheit läßt, eben ſo wenig kann ſie ſich durch einen Staat befriedigt fühlen, der ſie ganz von ſich entläßt und jedes Intereſſe an evangeliſchem Glauben und evangeliſchem Leben verloren hat. Es war eine große Verirrung, durch Mandate, welche Gefängnißſtrafen und Landesverweiſung im Hintergrunde aufzeigten, das pro-

teſtantiſche Dogma den andersglaubigen „lieben und getreuen Unterthanen" anzuempfehlen und ſie zur Anerkennung eines Glaubens zu zwingen, der aus der freieſten Bewegung des Gewiſſens hervorgegangen und mit ganzem Herzen ergriffen und angeeignet ſeyn will. Es iſt aber eine eben ſo große Verirrung, durch Mandate, deren Befolgung möglicherweiſe ebenfalls mit äußerer Gewaltanwendung durchgeſetzt werden müßte, viele Hunderte und Tauſende von evangeliſchen Chriſten, welchen die Verbindung der Kirche mit dem Staate eine Herzens- und Gewiſſensangelegenheit iſt, zu zwingen, den Staat von nun an als einen unchriſtlichen zu betrachten und in den Obrigkeiten nicht mehr Stellvertreter Gottes und weſentliche Glieder ſeiner heiligen Kirche zu ehren.

Iſt nun aber einmal die Gewalt der Umſtände ſtärker als die Macht des evangeliſchen Princips, welches der Entchriſtlichung des Staates entſchieden widerſtrebt, ſo hat natürlich die evangeliſche Kirche der Gewalt zu weichen und ſich in ſich ſelbſt zuſammenzufaſſen, um vermöge der in ihr liegenden Grundtriebe ſich eine eigene Lebensordnung zu ſchaffen. Hat der Staat ſie aufgegeben, ſo gebe ſie jedenfalls ſich ſelbſt nicht auf! Allein eben ſo irrthümlich wäre es, den Staat aufzugeben, d. h. auf die Möglichkeit einer Rückkehr deſſelben zu chriſtlichen Principien jemals zu verzichten. Die proteſtantiſche Kirche darf, wenn ihre Trennung vom Staate in Folge der Einführung der Grundrechte wirklich durchgeführt wird, dieſe Trennung nur als eine ihrem eigenen Weſen widerſprechende und darum bloß zeitweilige betrachten. Sie muß jeden Augenblick bereit ſeyn, ſobald der Staat den Mißgriff, den er durch die Aufſtellung des Trennungsgrundſatzes begangen hat, einſieht, und vielleicht auch durch bittere Erfahrungen über die Haltloſigkeit eines religiös indifferenten Staates belehrt iſt, ihm die verſöhnende Hand wieder zu reichen und eine neue, den wahren Principien des Proteſtantismus entſprechende, und darum freie, Einigung bewirken zu helfen. Daß es aber zur Tren-

nung hat kommen müſſen, darf, wie uns ſcheint, die proteſtantiſche Kirche Deutſchlands keineswegs befremden. Wie die meiſten ſchweren Erkrankungen nur durch gefahrvolle Kriſen geheilt werden können, ſo kann auch der durchaus krankhafte Zuſtand der proteſtantiſchen Kirche Deutſchlands nur durch eine erſchütternde Kriſe der Heilung entgegengeführt werden. Unter den Fittichen des Staates wäre die erkrankte Kirche ſchwerlich je zum vollen Gebrauche ihrer Kräfte, zum entſchiedenen Bewußtſeyn ihres Berufes zurückgekehrt. Die Staatsgewalt hatte ja von Anfang an die freie Entfaltung, das ſelbſtkräftige Gedeihen des kirchlichen Lebens gehemmt; unter Formen und Formeln war der Geiſt, der da lebendig macht, erſtickt. So muß denn die proteſtantiſche Kirche Deutſchlands nun einmal, wie es ſcheint, ohne Krücken gehen lernen; ſie muß ſich, aller polizeilichen Bei- und Nachhülfe baar und ledig, in ſich ſelbſt ermannen, ſich eigene Organe ſchaffen, die Gemeinden befreien, die Geiſtlichen von allen bureaukratiſchen Feſſeln losmachen; ſie muß im Dogma weitherziger, im Glauben inniger, in der Liebe an ſegensvollen Früchten reicher, in der Geduld bewährter, in ihrer ganzen Erſcheinung friſcher und lebenskräftiger, in ihrem innerſten Weſen urſprünglicher werden. Dem Doppelfeinde, der ſie von zwei entgegengeſetzten Seiten bedroht, dem römiſchen Ultramontanismus, mit ſeinem unfreien, aber gewaltigen Organismus, und dem modern-philoſophiſchen Unglauben, mit ſeinem unorganiſchen, zerſetzenden Freiheitsdrange, gegenüber muß ſie alle ihre Kräfte zuſammennehmen und darum das widerliche, unevangeliſche Streiten und Hadern in einem ſo großen Momente weltgeſchichtlicher Neubildungen laſſen, dafür aber ihren Glauben um ſo mehr in der Liebe bewähren, die langmüthig und freundlich iſt, nicht eifert, ſich nicht erbittern läßt, Alles verträgt, Alles glaubet, Alles hoffet, Alles duldet, und auch dann nicht aufhören wird, wenn unſer Wiſſen und Lehren ſchon längſt in

ſeiner irdiſchen, ſtückwerklichen Form etwas zu bedeuten aufgehört hat a).

Dann wird gewiß auch wieder die Zeit kommen, in der die deutſch-proteſtantiſche Kirche ihre welthiſtoriſche Aufgabe, eine Trägerin höherer chriſtlicher Cultur und evangeliſcher Freiheit zu ſeyn, in Verbindung mit dem Staate und, wir ſetzen hoffend hinzu, in Verbindung mit der reformirten Kirche außerhalb der Grenzen Deutſchlands löſen wird. Denn, ſo wenig wir geneigt ſind, ein Aufgeben der lutheriſchen oder der reformirten Eigenthümlichkeit zu fordern, um ſo weniger, als ein bloßes Aufgeben immer nur ein Verluſt ohne allen Erſatz eines Gewinnes iſt, ſo ſehr iſt es unſere Ueberzeugung, daß die beſonderen Momente des Proteſtantismus in dieſer Zeit ſich nicht nur nicht trennend auszuſchließen, ſondern ergänzend zuſammenzuſchließen haben, wenn der Proteſtantismus etwas Anderes als eine ſectenartige Form der chriſtlichen Weltkirche, wenn er dieſe Weltkirche ſelbſt für die Zukunft werden will, wozu er doch eigentlich berufen iſt. Auf das eigenthümliche Verhältniß der reformirten Kirche zum Staate, das in Schottland und im Waadtlande erſt in neueſter Zeit ſich theilweiſe neu geſtaltet hat, hier auch noch einzugehen, würde unſere Leſer und uns zu weit führen. Es drohen übrigens auch ihr dieſelben Gefahren, wie der deutſch-proteſtantiſchen Kirche; nur iſt ſie im Stadium der Gefahr noch nicht ſo weit vorgerückt. Darum nimmt auch gerade die ſchweizeriſch-reformirte Kirche den innigſten Antheil an den Schickſalen der deutſchen Bruderkirche; wir reformirte Schweizer fühlen es mehr als je, und wir werden es am wenigſten in der Stunde der Noth der deutſch-proteſtantiſchen Kirche gegenüber vergeſſen, daß mancherlei Gaben ſind, aber ein Geiſt, mancherlei Aemter, aber ein Herr, mancherlei Kräfte, aber ein Gott, der da wirket Alles in Allen.

---

a) 1 Kor. 15, 4 — 13.

Anzeigeblatt.

Bei Friedrich & Andreas Perthes in Hamburg ist so eben erschienen:

Zeitschrift für die christliche Theologie. Herausgegeben von Dr. Chr. K. Illgen. Jhrs. 1. Jahrg. 2. Stück. 1. Heft.

Inhalt: 1. Beiträge zur Geschichte der Reformation in Deutschland, von Dr. C. L. Niedner in Leipzig.

2. Ueber die religiösen Anschauungen der Heidenchristen, von Dr. Illgen.

3. Der Hermeneutische Streit in Beziehung auf Schleiermacher und Ast, und Beurtheilung der Schrift: Ueber den Begriff der Hermeneutik mit besonderer Beziehung auf Schleiermacher's Darstellung desselben, von Dr. Schweizer.

4. Die neuesten theologischen Zeitschriften, nach ihren Richtungen und nach ihrem gegenwärtigen Zustande beurtheilt, von Dr. Illgen.

Das zweite Heft dieser Zeitschrift erscheint spätestens mit dem 1. Juli des Jhrs. Ostern 1829 und wird alle folgenden Hefte ebenso regelmäßig fortsetzen.

Bei Friedrich Perthes in Hamburg ist erschienen, Geschichte der evangelischen Kirche von Schlesien, 2. Bd. Geschichte der evangelischen Kirche von Schlesien unter Oesterreichischer Herrschaft. Von Dr. Carl Gottlieb Worbs, Pastor zu Hennersdorf. 1. Abtheilung. Preis 1 Rthlr. 12 Gr.

Unter der Presse ist:

Matthäi, Geschichte der Chorrutischen Glaubens-Lehre, 2. Bd.

Von dieser Schrift sind bisher erschienen: Band 1. Leben Martin Luther's bis zur Beendigung der Reformation. 1816.

Bei Friedrich & Andreas Perthes in Hamburg sind soeben erschienen und versandt worden:

Schmitt, K. H. L., Predigerseminar und Pädagogik. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie.

Diese Schrift giebt in wissenschaftlicher Weise alle die Momente, welche bei der Bildung eines Predigers in Betracht kommen, in ausführlicher Weise, und zeigt durch die Art und Weise, wie sie behandelt und

Bei **Adolph Marcus** in Bonn sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Lehrbuch der Kirchengeschichte

von Dr. J. C. L. Gieseler.

Zweiten Bandes dritte Abtheilung.

Zweite, vermehrte Auflage.

Preis: 1 Thlr. 25 Sgr.

Durch diese neue Auflage eines Theiles des seit einer Reihe von Jahren rühmlichst bekannten Werkes ist dasselbe, insoweit es erschienen ist, jetzt wieder vollständig zu haben; nämlich: I. Bd. in 2 Abthlg., II. Bds. 1. und 2. Abthlg. (diese 4 Abtheilungen bereits in der vierten Auflage); — II. Bds. 3. Abthlg. in der zweiten Auflage, II. Bds. 4. Abthlg. und III. Bds. 1 Abthlg.; — von welchen beiden letzteren Abtheilungen voraussichtlich neue Auflagen nicht zu erwarten sind, weil durch die vergrößerte Anzahl der davon abgezogenen Exemplare darauf Bedacht genommen ist, daß dem Hrn. Verfasser, behufs der Fortsetzung des Werkes, die nöthige Muße gegeben werde. — Der Preis des ganzen, aus 227½ Druckbogen bestehenden Werkes ist 16 Thlr. 10 Sgr.

Die Entstehung der altkatholischen Kirche.

Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie

von **Dr. Albrecht Ritschl.**

39½ Druckbogen. Preis broschirt 3 Thlr.

Vollständig ist erschienen:

Kurzgefasstes exegetisches Handbuch

zum

Neuen Testament

von

Dr. W. M. L. de Wette.

3 Bände in 11 Theilen.

I. Bandes	1.	Theil.	Evangelium Matthaei. 3. Aufl. gr. 8. 1845.	1 Thlr.
„	2.	„	Evangelium des Lukas und Markus. 3. Aufl. 1846.	22½ ngr.
„	3.	„	Evangelium u. Briefe Johannis. 3. Aufl. 1846.	1 Thlr. 4 ngr.
„	4.	„	Apostelgeschichte. 3. Aufl. 1848.	18½ ngr.
II. Bandes	1.	Theil.	Brief an die Römer. 4. Aufl. 1847.	22½ ngr.
„	2.	„	Briefe an die Corinther. 2. Aufl. 1845.	1 Thlr. 4 ngr.
„	3.	„	Briefe an die Galater und an die Thessalonicher. 2. Aufl. 1845.	18½ ngr.
„	4.	„	Briefe an die Colosser, Philemon, Epheser und Philipper. 2. Aufl. 1847.	22½ ngr.
„	5.	„	Briefe an Titus, Timotheus und die Hebräer. 2. Aufl. 1847.	1 Thlr.
III. Bandes	1.	Theil.	Briefe des Petrus, Judas und Jacobus. 1847.	20 ngr.
„	2.	„	Offenbarung Johannis. 1848.	27½ ngr.

Leipzig. **Weidmannsche Buchhandlung.**

Bei Heinr. Schultheiß in Zürich ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Unsere
jungbegeisterte Weltanschauung
und
der sogenannte neuste Pantheismus.
Eine Antwort an J. H. Fichtes Sendschreiben
an
A. v. Biedermann.
8. br. 1 fl. 24 kr. oder 24 Sgr.

Zu dem so allgemeinen
Stuttgart, Besing und Co. Lieferung
von 6 der Buchhandlungen ausgezeichnet
Christliche Ethik
oder
Dr. G. C. L. Harleß,
Direktor, Konsistorial- und Oberkirchenrath, Professor,
pr. Ordinar. XX. der theologischen Fakultät, der Landdiözese, Ritter
Lehre
des
christlichen Lebens
in der
theologisch-wissenschaftlichen evangelischen Kirche
und
Mag Goebel,
Erster Band:
Die Reformationszeit
und
die Zeiten vor den Kreuzzügen.
A. Theil in 2 Bd.
1. Bd. 1. Hälfte.

Nicht Zwei sind es, welche hier ihre Kräfte vereinigen, sondern Einer arbeitet, und ist der Andere nur Gehülfe, welcher ihm hilft, wo er kann. Einer ist es, der sich in Beiden ausspricht, Einer, der sich in Beiden offenbart. Das Geschichtliche ist Harleß, das Dogmatische Goebel, das Geschichtliche ist Goebel, das Dogmatische ist Harleß, das Ganze ist Beider, und Beide sind Eins. Das Ganze ist Beider, und Beide sind Eins. Das Ganze ist Beider, und Beide sind Eins.

aus Jerusalem. W. Zahrends Buchhandlung (H. Schultze) Berlin: Mit einer ausführlichen und sachkundigen Einleitung versehen, bietet diese Anfrage der katholischen Kirchenväter in Hinsicht auf die moderne Bibelkritik, sowie Wiener und Reinkens Antwort in der Altkatholizität, W. Beckers Broschüre über die Reichstagswahlen, Dr. Hasse's Schrift über die Reichstagswahlen, Dr. Hasse's Schrift über die Reichstagswahlen, Dr. Hasse's Schrift

Diese Ausgabe darf nicht in den Handel gebracht werden.

BIBLIA HEBRAICA

EDITIONIS
ADDITIS VARIIS LECTIONIBUS ET NOTIS CRITICIS
EDITIONIS ROSENMÜLLERIANAE
ACCURATE EXPRESSA
CUM
LEXICOLOGICO APPENDICULA CRITICA TAM EX EDITIS QUAM EX MSS. COLLECTA.

Textum Hebraicum recognovit **Dr. Carolus Heinrici.**

Editio stereotypa.

Pars I.

Pentateuchus.

Lipsiae, **Sumtibus Fr. Christ. Wilh. Vogelii.** 1834.

Diese Ausgabe darf nicht in den Handel gebracht werden.

Die Ausgabe, welche Rosenmüller 1818 besorgte, war bald vergriffen, und es ist daher ein Bedürfniß, daß sie wieder gedruckt werde. Da aber Rosenmüller selbst eine neue Ausgabe beabsichtigte, so wollte ich diese nicht durch eine neue Auflage seiner Ausgabe beeinträchtigen, und habe daher diese Ausgabe veranstaltet.

Leipzig, im Januar 1834.

Dr. Carl Heinrici.

Diese Ausgabe darf nicht in den Handel gebracht werden.

Diese Ausgabe darf nicht in den Handel gebracht werden.

— **Sechste Tabelle.** Uebersichtliche Darstellung der verschiedenen Hypothesen über das innere genetische Verwandtschaftsverhältniss der drei synoptischen Evangelien. — **Siebente Tabelle.** Synoptisches Inhaltsverzeichniss der vier Evangelien. — **Achte Tabelle.** B. Die Apostelgeschichte nebst den Missionsreisen des Apostels Paulus. — **Neunte Tabelle.** C. Die Briefe des Apostels Paulus. a) Die Briefe, welche Paulus während seiner Missionsreisen schrieb. — **Zehnte Tabelle.** b) Die Briefe des Apostels Paulus aus seiner Gefangenschaft. — **Elfte Tabelle.** c) Die Pastoralbriefe und der Brief an die Hebräer. — **Zwölfte Tabelle.** d) Die katholischen Briefe. — **Dreizehnte Tabelle.** Die Apocalypse Johannis.

So eben ist erschienen

— **Stuttgart,** Verlag von **S. G. Liesching:** —

Der

Prophet Jesaja.

Uebersetzt und erklärt

von

Dr. Moritz Drechsler.

Zweiter Theil, erste Hälfte,

Kapitel 13 bis 27 enthaltend.

Royal-Octav. VIII u. 230 Seiten Druckvelin. In Umschlag.

Preis 1 Thlr. — fl. 1. 48 kr. netto.

Der im Jahre 1845 erschienene erste Theil ist ebenfalls in allen Buchhandlungen vorräthig.

In unserm Verlage ist so eben erschienen:

Ueber die Zukunft der evangelischen Kirche.

Reden an die Gebildeten deutscher Nation.

gr. 8. Geheftet. Preis: 2 Thlr.

Weidmann'sche Buchhandlung in **Leipzig.**

Gotha, Druck der Engelhard-Reyherschen Hofbuchdruckerei. 1850.

Fig. 2.

Querdurchschnitt.

Fig. 3.

Der Tempel von Morgen.

AUSZUG
Ruhla
Eisenach
Creutzburg
Berka
Vacha
Hersfeld
Rotenburg
Hünfeld
Fulda
Gersfeld
Neuhof
Salmünster
Gelnhausen
Hanau
Frankfurt
Offenbach
Aschaffenburg
Seligenstadt
Dieburg
Darmstadt
Heppenheim
Bensheim
Lorsch
Worms
Mannheim
Heidelberg
Schwetzingen
Philippsburg
Bruchsal
Durlach
Carlsruhe
Rastatt
Baden
Offenburg
Kehl
Strasburg
Schlettstadt
Colmar
Neu Breisach
Hüningen
Basel
Rheinfelden
Laufenburg
Waldshut
Schaffhausen
Constanz
Ueberlingen
Meersburg
Bregenz
Lindau
Memmingen
Kempten
Immenstadt
Sonthofen
Füssen
Reutte
Landeck
Imst
Zirl
Innsbruck
Hall
Schwaz
Rattenberg
Kufstein
Wörgl
Kitzbühel
Zell
Saalfelden
Hochfilzen
Mittersill
Lofer
Reichenhall
Traunstein
Salzburg
Laufen
Tittmoning
Braunau
Ried
Schärding
Passau
Vilshofen
Deggendorf
Straubing
Landshut
Mühldorf
Wasserburg
Rosenheim
Miesbach
Tegernsee
Schliersee
Tölz
Wolfratshausen
Starnberg
Weilheim
Partenkirchen
Mittenwald
Garmisch
Ammergau
Oberammergau
Schongau
Landsberg
Augsburg
Donauwörth
Nördlingen
Dinkelsbühl
Rothenburg
Ansbach
Gunzenhausen
Weissenburg
Eichstädt
Ingolstadt
Neuburg
Donau
Rhein
Inn
Isar
Lech
Main
Neckar
Mosel
Saale
Elbe
Weser
Ems
Ostsee
Nordsee
Bodensee
Böhmen
Tyrol
Schweiz
Frankreich
Italien
Meilen
Stunden
Kayserl. und Churfürstl. Landgerichte
Churfürstl. Landgerichte
Churfürstl. Pflegämter
Churfürstl. Rentämter
Churfürstl. Forstämter
Churfürstl. Salzämter
Churfürstl. Zollämter
Churfürstl. Bergämter
Churfürstl. Hofmarken
Churfürstl. Gerichte
Churfürstl. Landgerichte
Churfürstl. Pflegämter
Churfürstl. Rentämter
Churfürstl. Forstämter
Churfürstl. Salzämter
Churfürstl. Zollämter
Churfürstl. Bergämter
Churfürstl. Hofmarken
Churfürstl. Gerichte

Digitized by Google

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

---

1 8 5 0.

Dreiundzwanzigſter Jahrgang.

Zweiter Band.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1 8 5 0.

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

Jahrgang 1850 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1850.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Zur freundschaftlichen Erinnerung

an

D. Wilhelm Martin Leberecht de Wette.

Von

D. Friedrich Lücke.

Lieblich ist's, im Frühlingsgarten
Mancher holden Blumen warten,
Aber lieblicher, im Segen
Seiner Freunde Namen pflegen.
Denn der Anblick solcher Züge
Thut so Seel' als Geist Genüge.
Ja, zu Lieb' und Treu' bekennt
Sich der Freund, wie er sich nennt.

Dieser goethe'schen Worte eingedenk, kann ich das Todesjahr meines geliebten Freundes de Wette nicht vorübergehen lassen, ohne ihm einige Zeilen dankbarer Erinnerung zu weihen und mich öffentlich zu unvergänglicher Liebe und Treue gegen den Mann zu bekennen, den ich mit gleichem Rechte meinen Freund und Lehrer nenne. Ja, auch meinen Lehrer vorzugsweise nenne ich ihn gern neben Schleiermacher und Neander, insofern ich diesen drei Männern nicht nur durch das Studium ihrer Schriften, sondern auch durch näheren persönlichen Umgang, jedem in seiner Art, die meiste geistige Anregung und Befruchtung verdanke.

Die entscheidende Epoche meiner theologischen Bildung ist die Zeit, wo ich als angehender akademischer Docent in Berlin unter dem mächtigen Gesammteindruck und Einfluß jener dreifachen theologischen Meisterschaft mich zusammenzunehmen und mir meinen eigenthümlichen Standpunct und Beruf in der theologischen und kirchlichen Krisis der Zeit zu bestimmen hatte. An diesen Knotenpunct meines inneren Lebens werden sich diese Erinnerungen an de Wette anschließen und auch vorzugsweise auf jene Zeit meines näheren, fast täglichen Umganges mit ihm beschränken, ähnlich den vor funfzehn Jahren geschriebenen Erinnerungen an Schleiermacher. Wenn sie dadurch, vielleicht noch mehr, als jene, etwas überwiegend Persönliches und mehr den Charakter subjectiver Pietät, als objectiver geschichtlicher Darstellung erhalten werden, so liegt dieß in der Natur solcher Erinnerungen. Ich habe, indem ich sie niederschreibe, zunächst die Absicht, mir selbst „für Seel' und Geist Genüge zu thun" und das schmerzliche Vermissen des theuren Hauptes zu mildern. Aber ich darf wünschen und hoffen, daß diese Blätter auch Anderen einiges Genüge thun und den Schmerz über den großen Verlust lindern helfen.

Bereits haben zwei liebe Schweizermänner, Freunde und unmittelbare Schüler des seligen de Wette, D. Hagenbach und D. Schenkel, ihres unvergeßlichen Lehrers Andenken liebevoll geehrt. Der erstere, sein langjähriger unmittelbarer Amtsgenosse, durch eine vortreffliche Grabrede, kurze Lebensskizze und Beschreibung seiner feierlichen Bestattung [a]); der letztere, eben jetzt zu seinem Nachfolger

---

a) Zur Erinnerung an Professor de Wette. Rede bei der Beerdigung des Hrn. D. und Professor W. M. L. de Wette, gehalten am 19. Juni 1849. Nebst einer Beilage, die Beschreibung der Leichenfeier enthaltend. Basel 1849. 8.

berufen, durch eine eben so treffend wahre, als frischlebendige und sehr zu beherzigende Charakteristik seiner Theologie in ihrer Bedeutung für unsere Zeit [a]).

Zu einer vollständigeren biographischen Darstellung mag in vielfacher Hinsicht jetzt noch nicht die Zeit seyn. Aber de Wette verdient eine solche in hohem Grade und sie darf nicht unterbleiben; sie gehört zur vollen geschichtlichen Darstellung der neueren Epoche unserer deutschen evangelischen Theologie und Kirche. Obwohl ein stiller, bescheidener, häuslich einsamer Gelehrter, wie Wenige, kein Mann des öffentlichen Marktes, hat doch de Wette ein auch öffentlich vielfach bewegtes Leben gehabt, und die Geschichte seiner Bildung und Wirksamkeit ist mit den bedeutendsten und interessantesten Epochen unserer neueren Geschichte verflochten.

Seine letzten Schuljahre von 1796—1799 verlebte er in Weimar in einer Zeit, wo diese Stadt ihre Glanzperiode hatte. Zu seinen anregendsten Lehrern gehörte Böttiger, der nachherige dresdner Archäolog. Aber bedeutender noch ist, daß seine Schulzeit von den Sternen erster Größe am Himmel unserer Litteratur, von Herder, Goethe, Wieland und Schiller umglänzt war. De Wette hat Herder noch als Ephorus des Gymnasiums und auf der Kanzel gesehen und gehört, und von des großen Mannes Erscheinung einen unauslöschlichen Eindruck bekommen. Eine wissenschaftliche Verbindung, welche der strebsame, begabte Jüngling auf dem Gymnasium mit mehreren ausgezeichneten Commilitonen gründete, wurde von Böttiger und Herder im Stillen beobachtet und unbemerkt geleitet [b]). So ist er gleichsam unter Herder's

---

a) W. M. L. de Wette. Zum Andenken an den Verewigten. Schaffhausen 1849. 8.

b) Dieß erzählt das Conversationslexikon.

Handauflegen geweihet worden. Ueberhaupt aber hat sein Jugendleben in dem Sonnenglanz jener classischen Geister in ihrer Blüthezeit wesentlich dazu beigetragen, in ihm den Sinn für allgemeine Bildung, insbesondere für Poesie und Kunst, so wie die Gabe schöner, heiterer Darstellung zu wecken, vielleicht auch auf das ihm eigenthümliche poetisch-symbolische Element seiner Theologie Einfluß gehabt. Seine akademische Studien- und erste Docentenzeit von 1799 bis 1807 in Jena, wo er unter den Theologen vorzugsweise von Griesbach angezogen und väterlich gefördert wurde, fiel in die glänzendste Periode dieser Universität, in die Zeit, wo die kräftigen Jugendgeister von Fichte, Schelling, Hegel und Fries zum Theil neben, zum Theil nach einander dem philosophischen Geiste der Nation auch für die Theologie einen neuen Aufschwung gaben. Er schloß sich vorzugsweise an Fries an; aber er hat Schelling's Vorlesungen über das akademische Studium mit Bewunderung gehört. Als er darauf als Professor nach Heidelberg kam, trat er hier mitten in die Restaurationsperiode dieser Universität ein, und hat zuerst als außerordentlicher Professor der Philosophie, dann seit 1809 als ordentlicher Professor der Theologie neben Daub, Creuzer, Boeckh und Andern zur Blüthe derselben kräftig mitgewirkt. Bald darnach, im Jahre 1810, auf die neugestiftete Universität Berlin, ja zur Stiftung derselben, berufen, hat er die erste, — ich meine auch schönste Blüthezeit dieser Schöpfung von Stein und Humboldt in der großen Wiedergeburtsepoche des preußischen Staates und der deutschen Nation überhaupt, mit vielen ausgezeichneten Geistern in Reihe und Glied stehend, mitwirkend durchlebt und insbesondere zu dem ersten Glanz der dortigen theologischen Facultät wesentlich beigetragen. Als ihn dann ein herbes Geschick von da vertrieb, ja leider! — dem deutschen Universitätslehramte für immer entzog, und er nach einer dreijährigen unfreiwilligen Muße in Weimar endlich in dem

edlen Basel, der Stadt des Erasmus und Oekolampadius, — Zuflucht und ehrende Stellung fand, war hier eben die Zeit der Regeneration der Hochschule eingetreten, und so hat er auch auf dieser letzten Station seiner irdischen Wallfahrt den Beruf gehabt und treu erfüllt, an einer neuen Bildungsepoche werkthätig Theil zu nehmen. Nicht nur Basel, seine letzte Heimaths- und Ruhestadt, sondern die ganze dankbare Schweiz wird in den Jahrbüchern ihrer wahren geistigen Reformen und Erhebungen des baseler Bürgers de Wette's Namen unter den Ersten mit verzeichnen.

Auf diese Weise hat de Wette durch Gottes Fügung vom Anfang bis ans Ende ein epochereiches Leben geführt. Als ein fein aufmerkender, allezeit wacher, frisch und kräftig urtheilender Geist, hat er alle jene bedeutenden Momente seines Lebens sinn- und gedankenvoll beobachtet und in sich aufgenommen. Ueber manche Bewegungen und Krisen seiner Zeit hat er sich furchtlos entschieden, zuweilen selbst keck, aber je länger je mehr eben so gerecht als billig und einsichtig, hie und da gelegentlich geäußert. Aber wie sein künftiger Biograph die Aufgabe haben wird, ihn in den verschiedenen interessanten Lagen und Beziehungen seines Lebens darzustellen, wie sich dieselben in ihm reflectirt haben und er sich dabei benommen hat, — so wird er, wenn nicht unter seinen Papieren betreffende biographische Aufsätze vorhanden sind, aus seinen Correspondenzen und Gesprächen gewiß manche anziehende und lehrreiche Mittheilungen zu machen haben.

Die Zeit meines näheren Umganges mit de Wette in Berlin beginnt mit dem Frühjahre 1816 und schließt mit dem Herbste 1818, wo ich nach Bonn ging. Irre ich nicht, so war dieß die Zeit, wo mit der Feier des Reformationsjubiläums in seiner theologischen Denkweise jene umschwin-

gende Epoche eintrat, durch welche die mehr abſtract-theoretiſche und kritiſche Anſicht, die ihn bis dahin beherrſchte, der praktiſchen und poſitiven zu weichen anfing. Was ich als unmittelbarer Zeuge und Theilnehmer in dieſer wichtigen Entwickelungsperiode meines Freundes wahrgenommen habe, will ich treulich berichten.

Bei einem flüchtigen Beſuch auf der hieſigen Bibliothek, wo ich nicht irre, im Jahre 1815, hatte ich ihn zuerſt geſehen und einen Augenblick geſprochen. Seine äußere Erſcheinung war nicht von der Art, um bei der erſten flüchtigen Berührung auf einen Fremden einen beſonderen, anziehenden Eindruck zu machen. So kam ich nach Berlin, wie ohne ein beſtimmtes perſönliches Bild von ihm, ſo auch ohne beſondere perſönliche Zuneigung, aber mit großer Achtung und Dankbarkeit für das, was ſeine Schriften, namentlich ſeine Dogmatik und ſeine Schrift über Religion und Theologie, mir an geiſtiger Anregung und Nahrung gewährt hatten. Es hat wohl damals jeder lebendige junge Theolog eine Zeit gehabt, wo ihm in dem erſten Loswinden von der bisherigen entweder rationaliſtiſchen oder ſupranaturaliſtiſchen, überwiegend formaliſtiſchen und trockenen Theologie, unter den aufregenden theologiſchen Neubildungen der Zeit de Wette's klare, verſtändliche Art (— ἐλλόγιμος καὶ φανός) mehr zuſagte, als der heraklitiſche σκοτεινὸς καὶ δυσδιερμήνευτος Schleiermacher. Die dewette'ſche Sonderung der verſchiedenen Momente und Anſchauungsweiſen des theologiſchen Denkens, von denen jede ihr Recht bekommt und die andern ungeſtört läßt, der pſychologiſche Proceß durch die ſkeptiſche, kritiſche Verneinung hindurch zur Ahnung, wo der anfangs aufgehobene Glaubensinhalt in anderer, äſthetiſch-idealer Geſtalt wiedergewonnen wird, hatte für einen jungen Theologen in jener Zeit, der an die Zerſetzung des religiöſen Lebens gewöhnt worden war, aber darin keine Befriedigung finden konnte, etwas außerordentlich Anziehendes und Beruhigendes. So

habe ich damals mit vielen meiner Altersgenoſſen für de Wette geſchwärmt. Aber ich weiß nicht, war es der nachhaltige Eindruck einer poſitiven chriſtlichen Erziehung in einem herrenhutiſchen Hauſe in Magdeburg, oder die Eigenthümlichkeit meiner Natur, oder beides zuſammen, verbunden mit den gewaltigen Lebenseindrücken der großen, auch für die Kirche bedeutenden Epoche des Jahres 1813 und dem einflußreichen Umgange mit meinen philologiſchen Freunden Bunſen, Lachmann und Brandis, welche alle mehr und weniger auf eine lebendige hiſtoriſche Totalanſchauung des Alterthums aus waren, — genug, als mir Schleiermacher's Reden über die Religion und ſeine Darſtellung des theologiſchen Studiums in die Hände geriethen und mich, je mehr ich mich darein vertiefte, deſto mächtiger ergriffen, konnte ich mich auf dem de wette'ſchen Standpuncte nicht mehr halten; und wie ſeltſam es auch jetzt Vielen vorkommen mag, es iſt in Wahrheit ſo, — die größere Objectivität, der poſitivere Charakter, der lebensvollere organiſche Zuſammenhang der ſchleiermacher'ſchen Theologie zog mich mit unwiderſtehlicher Gewalt an, und das um ſo mehr, da ſehr bald auch Schleiermacher's Predigten meine Aufmerkſamkeit feſſelten und mir, indem ſie meinem Gemüthe einen bis dahin kaum geahneten praktiſchen, idealen Lebensreichthum des Evangeliums eröffneten, die ſchleiermacher'ſche Conſtruction der Theologie nun im Glanze ihrer kirchlichen Energie und praktiſchen Fruchtbarkeit zeigten. Unter dieſen Eindrücken konnte das Dunkle, hie und da auch Bedenkliche, namentlich in den Reden über die Religion, den begeiſterten Jüngling nicht abhalten, ſich an Schleiermacher, als den Mann, der das Wort des Räthſels für ihn hatte, immer inniger und entſchiedener anzuſchließen.

Indeſſen war der Eindruck von de Wette zu lebendig und kräftig geweſen, als daß er mir eben nur eine Vorbereitungsſtufe auf Schleiermacher hätte ſeyn ſol-

len. Die de wette'sche Theologie ist für eine bloße Uebergangsstufe zu eigenthümlich; sie hat ihren bleibenden eigenen Werth. Mit der schleiermacher'schen in wesentlichen Puncten, z. B. in der Grundbestimmung des Begriffs der Religion, verwandt, ja eins, erschien sie mir zu derselben in dem Verhältnisse zusammentreffender Bestätigung derselben Wahrheit von verschiedenen Standpuncten. Außerdem aber hat de Wette's Theologie Meisterschaften, welche mir der schleiermacher'schen zu fehlen schienen. Dahin rechne ich, außer der größeren Leichtigkeit und Durchsichtigkeit der Darstellung, vornehmlich die bei aller Kühnheit immer wieder hervortretende Unbefangenheit, Besonnenheit und Eleganz in der biblischen Kritik und Exegese. Wie sehr ich also auch das eigentliche Princip der de wette'schen Theologie aufgeben zu müssen glaubte, ich fühlte mich doch fortwährend, namentlich durch die exegetische Meisterschaft derselben, gefesselt, und blieb in dieser Beziehung gern des vortrefflichen Mannes aufmerksamer Schüler.

So kam ich nach Berlin zu de Wette, nichts weniger als abgeschlossen und fertig, sondern nur mit überwiegenden Determinationen für Schleiermacher's Richtung und mit dem bestimmten Entschlusse, mich in dem neuen Lebenskreise, in welchen ich eintrat, an den drei verschiedenen theologischen Meisterschaften in Berlin, — denn auch Neander war mir durch seinen Julian und Bernhard als ein epochemachender Mann auf dem mir zuerst durch Planck besonders lieb gewordenen Gebiete der Kirchengeschichte erschienen, — durch näheren persönlichen Umgang genauer zu orientiren und den rechten Weg zur Theologie oder, wie man jetzt gern sagt, zur Theologie der Zukunft zu finden.

De Wette hatte in seiner Erscheinung auf den ersten Anblick etwas äußerlich Steifes, auch Trockenes, Kurzes, einen gewissen kalten Ernst. Aber gerade solche hagere, trockene Gestalten haben nicht selten, wie der edle Weinstock,

viel herzerfreuenden geiſtigen Saft. So auch de Wette. Die innerliche Freundlichkeit ſeines Weſens, die Lebendigkeit ſeines Geiſtes und die wohlwollende Art ſeines Gemüthes ließen nicht allzu lange im Geſpräch auf ſich warten. Ein Aufſatz von mir in Tzſchirner's Archiv für Kirchengeſchichte über den Begriff und die Geſchichte des Myſticismus, ſo jugendlich mangelhaft er auch war, hatte ſeine Aufmerkſamkeit erregt, und indem er mit wohlwollendem Urtheil darüber mir ſeine Zuſtimmung im Weſentlichen zu erkennen gab, verdanke ich ihm die erſte Ermuthigung, welche mir bei der Blödigkeit und Zaghaftigkeit, die mich in der erſten Zeit in Berlin beſchwerte, höchſt nothwendig war, da mir die Aufgabe, die ich hatte, je näher ich ihr trat, immer ſchwieriger wurde. — Es iſt nicht Jedermanns Sache, aber es iſt eine edle, heilſame akademiſche Gabe und Kunſt, und de Wette beſaß ſie im höchſten Grade, junge Männer ohne alle verſtimmende Abſichtlichkeit und überwältigende Zudringlichkeit an ſich zu ziehen, ihr Vertrauen zu gewinnen und dadurch ihr Gemüth aufzuſchließen. Schenkel und Hagenbach nicht nur, ſondern viele, viele Andere in der Schweiz und in Deutſchland werden es mit mir dem liebenswürdigen Manne nachzurühmen wiſſen, wie ſehr er es verſtand, mit Jüngeren geiſtig zu verkehren und in ein engeres Freundſchaftsverhältniß zu treten. Fertigen, abgeſchloſſenen, ſtolzen Meiſtern iſt dieß nicht möglich. Aber de Wette gehörte eben zu dieſen nicht. Bei aller Fertigkeit, Sicherheit und Beſtimmtheit im gelehrten Wiſſen und in der Grundrichtung ſeines theologiſchen Denkens war und blieb er doch Zeit ſeines Lebens ein jugendlicher, offener, bei allem Gefundenhaben immerfort ſuchender und lebendig fortſchreitender Geiſt, der poetiſche — ich möchte ſagen, dramatiſche Kraft genug hatte, um auch noch in verſchiedene jugendliche Seelen und Gemüthszuſtände einzugehen, — und demüthige Liebe genug, um auch von Jüngeren noch zu lernen und ſich an ihnen zu erfriſchen. —

Es dauerte nicht lange, so entstand zwischen de Wette und mir ein immer innigerer persönlicher Umgang und ein lebhafter wissenschaftlicher Verkehr. In wachsendem Vertrauen theilte ich ihm gern und offen meine Gedanken, Fragen, Zweifel und Entwürfe mit und nahm ihn bei meinen Arbeiten in Rath. Bei aller Arbeitsamkeit, die er hatte, kann ich doch nicht sagen, daß ich ihn auch nur ein einziges Mal unaufgelegt und verdrossen gefunden hätte, sondern immer gleich freundlich und bereit einzugehen und mitzutheilen. Je mehr ich mich dabei befleißigte, in seine Denkweise unbefangen verstehend einzugehen, und bei allem Disputiren mit ihm das Gemeinsame zwischen uns anzuerkennen und festzuhalten, desto mehr schenkte er mir sein vollstes Vertrauen, theilte mir mit rückhaltsloser Offenheit seine Gedanken, Entwürfe, Vermuthungen mit, ja machte mich zum Genossen und Berather seiner litterarischen Arbeiten. Die Scheu, die ich anfangs hatte, als junger Anfänger in dieser fast ebenbürtigen Weise mit einem solchen Meister in der Wissenschaft verkehren zu sollen, überwand er je länger je mehr durch seine ermuthigende Freundlichkeit, Heiterkeit und Freiheit. Und so habe ich zu gewissen Zeiten mich fast täglich bei ihm eingefunden, in seiner stillen, zurückgezogenen Wohnung nicht weit von dem Oranienburger Thore, einer Art von Gartenhause, auf seinem einfachen Studierzimmer oder in der anmuthigen Gartenlaube, das eine Mal, um mit ihm die zweite Ausgabe seiner biblischen Theologie durchzugehen und die nöthigen Verbesserungen zu besprechen, ein anderes Mal, um seinen Aufsatz über den Verfall der protestantischen Kirche in Deutschland und die Mittel, ihr wieder aufzuhelfen, den er für den ersten Jahrgang des Reformationsalmanaches geschrieben hatte, berathend durchzunehmen, wieder ein anderes Mal, um zum Behuf des zweiten geschichtlichen Theiles seiner theologischen Moral die einschlagenden Schriften der Väter, namentlich den Pädagogus des Aler. Clemens mit

ihm zu lesen. Wie sehr ich dabei sein reiches, klares, wohlgeordnetes Wissen, seinen feinen, scharfen und dem Idealen zugewendeten Geist zu bewundern Ursache hatte, brauche ich nicht zu sagen. Das aber muß ich ausdrücklich sagen, daß ich in diesem auf das innerste Geistesleben eingehenden Umgange immer mehr in ihm einen Mann kennen und lieben lernte, welcher mit großem Reichthume, ja Luxus des Geistes die schlichteste Einfalt verband und in lauterem Wahrheitssinn und ungeheuchelter Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit seines Gleichen suchte. Ohne alle meisterliche Rechthaberei und Eitelkeit, kostete es ihm nicht die geringste Mühe, selbst liebgewonnene Meinungen, wenn die Wahrheit ihm entgegentrat, aufzugeben, und selbst von einem jüngeren Manne das erkannte Bessere und Richtigere ohne Zögerung anzunehmen. — Unvergeßliche Stunden und Tage habe ich so mit ihm verlebt; unvergeßlich, nicht nur wegen des wissenschaftlichen Gewinnes, den sie mir brachten, sondern weit mehr, weil sie mir das Bild einer anima candida, eines vir cordatus et bonus, wie es wenige gibt, tief in die Seele geprägt haben.

De Wette gehörte nicht zu den grandiosen, heroischen Charakteren, aber zu den kräftigen, edlen und schönen. Das Feste, Beharrliche, Unveränderliche, das Charaktervolle lag bei ihm in der Gesinnung und in den Ideen seines Geistes, in dem unausgesetzten Fortschreiten von bestimmten Grundpuncten aus, nicht in der einzelnen Meinung, der Ansicht, dem Gesichtspuncte. Diese waren bei ihm veränderlich, mannichfaltig; sie galten ihm eben nur als Momente, als Durchgangspuncte zur festen Wahrheit. Zu den modernen Charakteren des hartnäckigen Eigensinnes, der Meinungsbeharrlichkeit, deren Motto ist: quod dixi dixi! und: stat pro ratione voluntas! — zu diesen gehörte er nicht. Er war zu geistvoll, zu frei dazu, ja auch zu wahrheitsliebend und kritisch.

Man hat ihm neuerdings wegen der Bereitwilligkeit und Leichtigkeit, mit der er z. B. in den verschiedenen Ausgaben seiner Einleitungen in das A. und N. T., so wie seines exegetischen Handbuches frühere Ansichten, Auslegungen zurücknimmt und die unterdessen von Anderen vorgetragenen vorzieht, den Vorwurf der Unbeständigkeit und Veränderlichkeit, ja der Unklarheit gemacht. Aber gerade den Charakteren von höherem Style, den bescheidenen, idealgesinnten ist es eigen, in dem, was mehr und weniger streitig oder zweifelhaft ist, sich der besseren fremden Meinung oder Ansicht und ihren Gründen nicht eigensinnig zu verschließen, sondern auf den Proceß der gemeinsamen Arbeit und der gegenseitigen Anregung und Erbauung einzugehen. Wo Princip und Methode der Kritik und Auslegung so unwandelbar feststehen und so entschieden durchgeführt sind, wie in de Wette's Einleitungen und Handbuche, da kann von tadelnswerther Unbeständigkeit oder gar von Verworrenheit nur derjenige sprechen, welcher sich zur seligen Unveränderlichkeit des absoluten Wissens hinaufbegriffelt hat, oder derjenige, welcher weder Einsicht in den Proceß der geschichtlichen Forschung, noch Selbstkritik und Skepsis genug hat, um zu wissen, daß gerade von dem gewissenhaften Forscher nicht Alles mit gleicher Entschiedenheit und Gewißheit gesagt werden kann, daß die Probleme sich selten auf das erste Mal und bei dem ersten Gang und Griff ergeben, und daß auch die wahrscheinlichste objective Meinung nie die unmittelbare Wahrheit und Wissenschaft selbst ist. De Wette hatte aber um der ernsten Wahrheit willen den leichten, frohen, empfänglichen Sinn der Bescheidenheit und Selbstverleugnung und die Rührigkeit und Beweglichkeit des Lernbegierigen, der in Demuth weiß und bekennt, daß der Mensch nie auslernt, und daß ihm, auch dem genialsten und selbständigsten, gesetzt ist, von Anderen dankbar zu lernen und anzunehmen.

Möchte auch eine gemeine Erfahrung wenig ist der Vernunft, daß die Aerzte überhaupt die entschiedenen, die vor theologischer Charakter, daß es in den Principien der theologie Dogmatiker gewesen, daß es, wenigstens, wie es gekommen, ein aufgeklärtes Nationalist, welches bei den Universitätsstudenten angemessen habe, also mehr soll gelten, da doch so wenig zu hoffen ist, daß sie jemals den Ihren Principien in den Gedanken gelehren sollen.

Die Absicht, warum sich hier Vernunft beginnt, ist in Allgemeinen richtig, aber von den Partien angegeben und anerkennung angesucht und mit der gegenwärtigen Beschäftigkeit der Parteilichkeit beurtheilt werden. Ergeben sich bei der einigen Partien mehr beträchtliche Gründe, so ist in nachdenkenden Leuten entschiedener Abneigung, sie als gegründet Meinen hat. Ich habe gleich gesagt, daß es sie, der Aerzte sie in seinen Partien Schriften immer mehr verantwortlichen. Die Mann, entdecken sie nicht gegründeten, bei mehr Grad erkennt sie mehr gewonnen.

Die Theorie von den verschiedenen Quantitäten (von positiv-elektrischen und tellt sind auf der Oberfläche) gewesen ist genau einem elektrischen Gegenstand in Abgrenzen sich ganz Theorie und der Praxis. Diese wird nicht mehr entdecken und teilnehmen werden will, genau in seinen verschiedenen einer verschiedenen Bewegungen und Ruhe gegangen, nur daß und eines bestimmt für, ist und entdecken kann, und den Bestimmungsgründen von dem entdecken, eine seiner Theorie, was man sagt, Gelehrsamkeit erscheinen und Einheit behaupten. Die Schwierigkeiten und den sich Gemeinschaften, die Schulen, Universitäten, und die Gelehrsamkeit Nationen haben diese Ehre, die Vernunft. Es ist dann nun in Allgemeinen mit Recht, daß sie Ihre Verfassung im Allgemeinen sich zu den verschiedenen Ihre Ansichten Gegenstände Theorie, Gelehrsamkeit, sie, so daß sie sich, der gemeinschaftlichen Einrichtung, und bei einer Gelehrsamkeit in seinen gegebenen Falle Ihrer Schule, die

individuelle Eigenthümlichkeit und den dadurch bedingten beſonderen Beruf des Mannes gewiſſenhaft in Anſchlag zu bringen, auch die verſchiedenen Verhältniſſe des öffentlichen Lebens, ſo wie die verſchiedenen Momente der Kriſis genau zu unterſcheiden. Machen wir uns dieß an einem, dem unſrigen analogen, hiſtoriſch klar vorliegenden Falle deutlich!

Unſtreitig iſt in der großen kritiſchen Reformationszeit des ſechszehnten Jahrhunderts Melanchthon ein eben ſo ehrenhafter, in ſeiner Art großer und beſtimmter theologiſcher Charakter, wie D. Luther, und doch wie verſchieden ſind beide! Luther, der Mann mit dem nicht nur anſchlagenden, ſondern auch zerſchlagenden Hammer, der Bahn brechende, kühne, heroiſche Reformator, hat auch den dieſem beſonderen Berufe entſprechenden harten, beharrlichen und ſcharf geſchnittenen Charakter und behauptet ihn von Anfang an. Melanchthon dagegen, vorzugsweiſe dazu geeignet und berufen, das neue Princip lehrhaft auszubilden, die dem luther'ſchen Guſſe des edlen Metalls noch gebliebenen ſchroffen Ecken und Ungeſtalten abzuarbeiten, iſt auch dem gemäß der mehr künſtleriſch überlegende, kritiſche, beweglicher den verſchiedenen Momenten des Streites gerecht werdende, unter den Gegenſätzen die lebendige Mitte wahrende und in den Bildungsgang der Idee der Reformation ſelber bildſam eingehende Charakter. — Man hat immer geſagt, der eine ſey in der Kriſis der Reformation eben ſo nothwendig geweſen, als der andere, jeder in ſeinem Berufe. Gewiß wäre ohne den harten D. Luther, den brauſenden Bergſtrom, wie er ſich ſelber nennt, ſo wie ohne die von ihm ausgehenden Parteientſchiedenheiten und Hartnäckigkeiten das Werk nimmermehr durchgeführt worden; ohne den milden, formgebenden, ermäßigenden Geiſt Melanchthon's aber hätte es keine Geſtalt und hiſtoriſche Fügſamkeit bekommen; ja man muß ſogar ſagen, wäre die melanchthon'ſche Richtung in der weiteren Entwickelung unſerer Kirche und Theologie ſtärker und energiſcher gewor-

den und geblieben, wir hätten viel Unheil in der Kirche nicht erlebt. Aber der Gegensatz zwischen den beiden Reformatorcharakteren war kein ausschließender, sondern ein relativer. Wie Melanchthon in allen seinen Wandlungen das Princip standhaft festhielt und bei aller Bildsamkeit sich in allem Wesentlichen gleich blieb, so hat Luther bei aller felsenartigen Beharrlichkeit doch seine verschiedenen Entwickelungsmomente gehabt und den verschiedenen Evolutionen der Idee der Reformation, so wie den veränderten Verhältnissen und Stellungen im Streite an seinem Theile gerecht werden müssen.

Mein Freund de Wette gehört in der Epoche der neueren Theologie zu der melanchthon'schen Charakterart. Seine ganze Individualität wies ihn darauf an. Er hat die Epoche mit angefangen und ist pars maxima dabei gewesen. In dem merkwürdigen edlen Rechenschaftsgedicht über sein Leben, welches er einige Monate vor seinem Tode, wie eine Art von Beichte, niederschrieb, sagt der demüthige Mann:

Ich fiel in eine wirre Zeit,
Die Glaubenseintracht war vernichtet:
Ich mischte mich mit in den Streit;
Umsonst, ich hab' ihn nicht geschlichtet. —

Die wirre Zeit hatte angefangen, als er öffentlich zuerst auftrat. Die Glaubenseintracht in der evangelischen Kirche des Vaterlandes war lange vor ihm schon aufgehoben; die ältere orthodoxe Theologie war dem Gottesgerichte in der Geschichte bereits verfallen, der Bruch und Abbruch schon so weit gekommen, daß den unaufhaltsam hinfallenden Bau stützen und halten zu wollen, ein Streit wider den Geist gewesen wäre. Frische, neue Geister, wie de Wette, konnten nicht anders, als sich zu dem fast vollendeten Abbruch des Alten und dem anfangenden Neubau zu bekennen und rüstig mit Hand anzulegen. Dieß war ihr von Gott geordneter Beruf in der Zeit. Der kritische, zunächst freilich aber

nur verneinende Rationalismus, das erste Moment der neuen Epoche, hatte bereits sein volles historisches Recht erhalten. Er mußte dieß aber verlieren, sobald er über seinen Beruf hinausging und sich anmaßte, die neue Theologie und Kirche der Zukunft selbst zu werden, und die entgegengesetzte, bewahrende Richtung wurde gegen ihn berechtigt.

Als de Wette sich, wie er sagte, in den Streit mischte, war der Proceß der Kritik in der Auflösung des alten Baues noch nicht vollendet, ja er wurde zum Theil sehr oberflächlich, halb, — fast möchte ich sagen, nach Freischaaren Weise betrieben. Hier aber griff de Wette zuerst ein. Unter denjenigen, welche die Kritik ernster, methodischer, wissenschaftlicher und umfassender betrieben, war er einer der ersten. Sein Princip war, durch rückhaltsloses Zweifeln am Hergebrachten und Angenommenen der Wahrheit der Sache selbst auf die Spur zu kommen, bis zu ihren Wurzeln hindurch zu dringen. Aber wie er die Kritik unternahm im Dienste der Wahrheit, so hat er auch von Anfang an die Waffe des Zweifels nicht gegen die Wahrheit, sondern aus und mit ihr geführt. Diesem Grundsatz ist er bis ans Ende treu geblieben. Wo der Zweifel, die Kritik sich vermaß, die Wahrheit selbst zu verletzen, den Grund und Boden des theologischen Denkens selbst zu zerstören, da hat er allezeit entschieden widersprochen und männlich widerstanden.

Es war seine innigste, durch innere religiöse Erfahrungen und Studium gebildete und gefestigte Ueberzeugung, daß auch die christliche Offenbarung nicht rein außer uns liege, sondern in unserer Vernunft selbst ihr Zeugniß (testimonium animae) und ihren Grund habe, daß auch in ihr der göttliche Logos Mensch geworden sey in geschichtlich natürlicher Weise und daß der Mensch sich von dem Evangelium immer nur so viel anzueignen und wahrhaft als Wahrheit aus Gott in sich aufzunehmen vermöge, als er kraft seiner Vernunft, in voller Lebendigkeit und Arbeit

derſelben davon verſtehe, als entſprechendes Wort. In dieſem Sinne war er allerdings von Hauſe aus ein Rationaliſt, der das neuteſtamentliche γινώσκειν und πιστεύειν als Eins ſetzte. Aber er war ein Rationaliſt im höheren Style. Weder an dem vornehmen Rationalismus eines A. W. Schlegel, der zum Ziele ſeiner ſkeptiſchen Irrfahrten, „zu ſeinem Ithaka, die urſprüngliche, angeborene und allgemeine Religion macht", noch an dem vulgären Rationalismus des täppiſchen geſunden Menſchenverſtandes, noch an dem titaniſchen, himmelſtürmenden der pantheiſtiſchen Speculation wollte er irgend Theil und Luſt haben. Und der Affe des letztern, der moderne frivole, der um der Vernunft willen die Vernunftidee der Religion ſelbſt leugnet, war ihm ein Greuel.

Als D. Wegſcheider's Inſtitutionen erſchienen, verkannte er den Werth und das Recht derſelben für ihre Zeit nicht. Aber er bekannte, ſich von der Schrift eben nicht viel aneignen zu können, und als Jemand ihm einſt ſcherzhaft bemerkte, das Wort der Dedication vom Jahre 1817: manibus Lutheri, laſſe ſich auch zu Luther's Handen überſetzen, und es ſey ſehr die Frage, was Luther's Hände mit dieſem Geſchenk zum Jubiläum ſeiner Reformation machen würden, ging er mit ganzem Ernſte auf den ungeheuren und unheimlichen Abſtand zwiſchen dieſer Dogmatik und der aus der Tiefe des Glaubens und der Erkenntniß ſchöpfenden Dogmatik Luther's genauer ein und erklärte, daß ihm ein Rationalismus, der die weſentlichen religiöſen Ideen der alten Dogmatik, des kirchlichen Glaubens, ja des urchriſtlichen bibliſchen Glaubens ſelbſt ſo wenig verſtehe und zu würdigen wiſſe, durchaus fremd, ja unbegreiflich ſey. — In der That darf man nur die erſten dogmatiſchen Schriften de Wette's etwas genauer durchgehen, um inne zu werden, daß er es von Anfang an darauf anlegte, das, wenn man ſo will, Supranaturale oder auch Poſitive im Chriſtenthume nach gehöriger kritiſcher und rationeller Vermittelung zu neuer Geltung und Achtung zu bringen. Die

Art, wie er dieß versuchte, indem er den Zersetzungsproceß des Geschichtlichen und Ideellen, des Positiven und Rationellen bis zur völligen Scheidung trieb und dadurch den eigentlichen Lebenskeim des Christenthumes, der in der Einheit des Idealen und Realen liegt, zu sehr decomponirte und schwächte, konnte ich nicht gut heißen, aber daß er an die Recomposition des Geschiedenen zu neuer Lebensgestalt von Anfang an dachte, liegt in jenen Schriften offen zu Tage und ich habe ihn täglich in dieser inneren Arbeit seines Geistes aufs ernsteste beschäftigt gefunden. So steckte gleich von vorn heraus in dem Rationalisten de Wette der Supranaturalist, wie denn eben jeder wahre Theolog von jeher beides, aber jedes in rechter Art gewesen ist, — und sein theologisches Princip war und blieb, die beiden Seiten, welche nun einmal auseinander gerissen waren, zu einer neuen, kräftigen Lebensgestalt wieder zu vermitteln. Zu einem extremen Parteimanne von links und rechts war er sonach von Hause aus verdorben. Er suchte die wahre, lebendige Mitte oder vielmehr den tieferen Einheits- und Lebensgrund der Theologie. Er suchte nicht, ohne zu finden, und was er auf dem Wege gewissenhafter Forschung gefunden, hielt er treu fest. Aber das Ideal, das ihn zum Forschen antrieb und begeisterte, war ein so hohes, und die Demuth und Selbsterkenntniß dabei war so rein und kräftig in ihm, daß er mit seiner Aufgabe nie fertig zu seyn meinte. Eben dieß stete Suchen und Graben nach den tiefsten und letzten Gründen der theologischen Erkenntniß und das fortgesetzte gewissenhafte, fleißige Verarbeiten und Bilden des aus der Tiefe Geschöpften, verbunden mit dem kritischen Umarbeiten und Verbessern, — dieß rüstige Fortschreiten vom Guten zum Besseren, von dem Unvollendeten zum Vollendeteren, das Alles zusammen war sein constanter, consequenter Charakter bis ans Ende. Die Geschichte seiner theologischen Entwickelung ist nicht die Geschichte eines veränderlichen, sondern eines seinem unverrückbaren Ideale treu ergebenen und nachjagenden Mannes.

Als ich mit de Wette in Berlin zuſammenlebte im theologiſchen *συμφιλολογεῖν καὶ συνεσθουσιάζειν*, habe ich vielfach Gelegenheit gehabt zu beobachten, wie in ihm, je mehr der Rationalismus in ſeinem ausſchließenden Gegenſatze gegen den Supranaturalismus den Anſpruch geltend machte, die allein wiſſenſchaftlich berechtigte, ja die ganze wahre Theologie zu ſeyn, die reagirende Macht aus lebendiger Mitte nicht erſt entſtand, ſondern nur immer mehr bewußt und thätig hervortrat.

Ich fand ihn im Anfange ziemlich iſolirt, ohne allen näheren theologiſchen Verkehr mit ſeinen Facultätscollegen. Marheinecke war ſchon in Heidelberg ſein College geweſen. Aber die ganze individuelle Art und Richtung beider Männer war zu verſchieden, als daß ein irgend näheres Verhältniß zwiſchen ihnen möglich geweſen wäre. Schleiermacher und Neander aber ſtanden ihm innerlich nahe. Aber, ſo ſehr er freundſchaftlichen wiſſenſchaftlichen Umgang liebte und ſuchte, ſo ſtand er doch mit keinem in einer näheren gegenſeitigen Berührung. Das weite Auseinanderwohnen und überhaupt die ganze Lebensweiſe in der großen Stadt hemmt und erſchwert das nähere Kennenlernen und Umgehen gar ſehr. Stehende wiſſenſchaftliche theologiſche Vereine, welche den Verkehr erleichtern, gab es damals in Berlin nicht. Der heutige Verſammlungsgeiſt, wohl auch Ungeiſt, war noch nicht Sitte. Die Wiſſenſchaftlichen liebten mehr das einſame, als das gemeinſame, geſellſchaftliche Studieren. Und wie Schleiermacher und Neander nach ihrer Art ſich mehr zum Umgang ſuchen ließen, als den Umgang ſuchten, ſo auch de Wette, obwohl es eigentlich mehr ſeine Natur war, einſames und geſellſchaftliches Studieren zu verbinden. So ſtanden die drei vortrefflichen Männer einander fern und fremd; es hatte jeder ſeinen beſonderen Kreis, beſonders von jüngeren Männern. Die Verſchiedenheit der Richtungen war nicht ohne Antheil an dieſer gegenſeitigen Fremdheit. Bei Neander und de Wette

hatte dieſe Verſchiedenheit in der damaligen Kriſis der Theologie allmählich den ſchärfern Accent des beſtimmten Widerſpruchs, ja der gegenſeitigen Abwendung bekommen, während Schleiermacher nach ſeiner ganzen Art mehr darauf aus war, nicht nur jeder Individualität, ſondern auch jeder ernſten theologiſchen Richtung ihr volles Recht zu geben. Er übte ſchon damals die ihm eigenthümliche großartige Toleranz; er übte ſie beſonders gegen Neander und de Wette. Wo er ſo Tüchtiges und Ausgezeichnetes fand, da achtete er es unverholen und aufrichtig; und um ſich den tüchtigen Mann wenigſtens innerlich nahe zu bringen, liebte er es, ſich, wie er ſagte, den Mann zu entkleiden, um auf den Grund und Kern der gemeinſamen Wahrheit zu kommen. Dieſe edle Kunſt verſtand de Wette damals noch nicht. Ich fand ihn zuerſt in einer gewiſſen Verſtimmung ſowohl gegen Schleiermacher, als gegen Neander. Er achtete beide, wie ſich verſteht, hoch. Gegen Schleiermacher hatte er außerdem ein gewiſſes Gefühl der Dankbarkeit für die ihm von demſelben früher gewordenen Anregungen und Förderungen. Aber auf ſeinem damaligen Standpuncte konnte er nicht anders, als ſich die ganze theologiſche Art und Methode Schleiermacher's fern zu halten, ja wenigſtens für ſich zu beſtreiten. Er äußerte ſich über dieſen Gegenſatz unverholen, als ich ihm ſchon im Anfange unſeres näheren Umganges den Genuß, den mir Schleiermacher's Predigten gewährten, begeiſtert ſchilderte. Seine Meinung war damals, daß in Schleiermacher der Prediger auf der Kanzel dem Theologen auf der Kathedra Eintrag thun müſſe; die reine Wahrheit, welche dieſer zu erforſchen und zu bekennen habe, könne, dürfe jener vor der Gemeinde nicht ausſprechen, und ſo komme eine verhüllende, nicht rein aufrichtige Theologie heraus. Als ich ihm erklärte, daß mir dieſer zwieſpaltige, verhüllende Schleiermacher weder auf der Kanzel, noch in ſeinen theologiſchen Schriften erſchienen ſey und ich Schleiermacher's Predigtweiſe

in seinem theologischen Princip vollkommen begründet fände, entstand von dem Augenblicke an eine je länger je tiefer eingehende Debatte zwischen uns über das Verhältniß des Geschichtlichen und Ideellen im Christenthume, des Positiven und Kritischen, des Theoretischen und Praktischen in der Theologie. De Wette hatte in seiner Verstimmung Schleiermacher's Kirche längere Zeit nicht besucht und war bei dem ersten mehr und weniger befangenen Eindrucke der Predigten desselben stehen geblieben. Es gelang mir, ihn dazu zu bewegen, daß er Schleiermacher's Predigten von Neuem zu hören anfing. Es war ein schöner Sommermorgen, als ich ihn zum ersten Male zu Schleiermacher's Kirche abholte. Er hörte mit gespannter Aufmerksamkeit der Predigt zu. Als wir nach beendigtem Gottesdienste uns unsere Gedanken über das Gehörte austauschten, erklärte er, daß er der Predigt vollkommen zustimmen müsse und nichts darin gefunden habe, was er nicht aus Grund seines Herzens vollkommen auch bekennen könne. Von der Zeit an besuchte er Schleiermacher's Predigten regelmäßig. Wir standen immer zusammen, regelmäßig neben einem geringen Manne, dessen aufmerksames Zuhören uns ein erfreuliches Zeichen war, daß Schleiermacher, so viel er der Gemeinde auch zumuthete, es dennoch verstand, auch den ungebildeten Theil seiner Zuhörer, wenn sie nur aufmerkten und die Schrift kannten, zu befriedigen, eben weil er, was uns so wohl gefiel, vorzugsweise in seinen Predigten die Schrift auslegte. Gerade diese praktisch-lebendige Schriftauslegung in der Predigt, wobei der Kenner überall die Doppelquelle, woraus dieselbe geschöpft war, einmal die wissenschaftliche Einsicht in den Gedankengrund und Zusammenhang der Schrift, und sodann die eigne religiöse Erfahrung und unmittelbare Vergegenwärtigung der christlichen Ideen im Geiste, leicht erkannte, zog meinen Freund, wie mich, unwiderstehlich an. Der Kunstgenuß, den man dabei hatte, die nicht aufgeschriebene Predigt vor sich frisch entste-

hen zu ſehen, wurde nicht verſchmäht, aber die Hauptſache blieb uns beiden die Förderung im Verſtändniß des göttlichen Wortes, welche uns jede Predigt brachte. Bis wieder eine neue Predigt gehört wurde, bewegte ſich unſere Unterhaltung nicht ſelten die ganze Woche hindurch in dem ethiſchen oder dogmatiſchen Gedankenkreiſe der zuletzt gehörten Predigt. Indem de Wette nun auf dieſe Weiſe in die Predigten von Schleiermacher ſich immer mehr hineinzudenken verſuchte, und dabei des Uebereinſtimmenden und Verwandten zwiſchen ſich und jenem immer mehr wahrnahm und freudig anerkannte, knüpfte ſich unvermerkt zwiſchen beiden Männern ein inneres Freundſchaftsverhältniß an, welches je länger je mehr auch zu einem näheren Umgange und zu einer tieferen gegenſeitigen Verſtändigung führte. Und da der Ort des erſten Zuſammenfindens die kirchliche Gemeinde und das Gebiet der Anknüpfung eben das praktiſche war, ſo war die weitere Folge davon bei de Wette, daß die Kirche, die Predigt des göttlichen Wortes für ihn eine neue, höhere Bedeutung bekam und dadurch das Poſitive im Chriſtenthum und in der Kirche einen größeren Werth und mehr Lebenskraft. Das Poſitive, Geſchichtliche, Kirchliche war nie werthlos für ihn geweſen; er erkannte von Anfang an in der Geſchichte eine Offenbarung Gottes an; in der Dogmatik der lutheriſchen Kirche hatte er ſchon im J. 1816 die kirchliche Lehre für ein weſentliches Moment in der geſchichtlichen Entwickelung der chriſtlichen Dogmatik erklärt und das offene Bekenntniß abgelegt, daß ſeine Philoſophie ihm geſtatte, das dogmatiſche Syſtem unſerer Kirche in ſeinen Grundlagen für richtig anzuerkennen, und daß es kein Hauptdogma gebe, das er nicht deſſen wahrem geiſtigen Sinne nach mit voller Ueberzeugung unterſchreiben könne [a]). Aber, wie er ſelbſt nachher geſtand [b]), die kritiſche, abſtracte

a) S. die Vorrede zur erſten Aufl. der Dogm. der evangel.-luth. Kirche, S. X.

b) S. d. Vorrede zur zweiten Aufl. v. J. 1821. S. XIII.

Betrachtung des Positiven waltete noch in ihm vor; den vollen Lebenston desselben hatte er noch nicht vernommen, und Philosophie und Geschichte gingen noch nicht zu gleichen Theilen bei ihm, oder vielmehr waren ihm noch nicht in ihrem richtigen Verhältniß erschienen. Jene galt ihm als die souveräne Herrin, diese mehr als die dienende Magd (ancilla). Er selbst hat darin einen Fortschritt seiner Theologie anerkannt, daß, wie er sagt, er sich immer mehr von dem todten Begriff losgemacht und das Leben und die Geschichte besser kennen gelernt habe. Und ich bin überzeugt, daß er mir nicht widersprechen würde, wenn ich sage, jener Fortschritt datire sich eben von der Zeit her, wo er sich bemühte, in Schleiermacher's Predigt und kirchliches praktisches Denken immer tiefer einzugehen.

Charaktervollen, selbständigen Männern ist es eigen, daß sie sich von Andern nichts aneignen, ohne es zuvor ihrer Art zu denken conform gemacht zu haben. Der organische Assimilationsproceß fordert dieß. So hat auch de Wette damals von Schleiermacher sich nichts angeeignet, ohne es sich zuvor gleichsam in seine Denk- und Sprechweise übersetzt und nach seinen Principien geprüft zu haben, ob es sich in den Zusammenhang seines Denkens organisch einfüge. Aber obwohl er meist zu finden glaubte, daß, was er von Schleiermacher aufzunehmen vermöge, eben das Seinige sey, nur daß die Anregung zur Entwicklung des Eignen von jenem ausgehe, so geschah es doch, daß er unvermerkt insofern von dem Seinigen etwas aufgab, als er durch jene Anregung bestimmt wurde, die Thatsachen des Evangeliums, das Positive überhaupt objectiver zu fassen und so milder, umsichtiger, wie er selbst gesteht, zu beurtheilen.

Aber gerade in dieser Zeit, wo sich de Wette immer freudiger und entschiedener dem Positiven zuwendete, hörte man unter der Hand, daß es unter den Anregungen des religiösen Interesses durch das bevorstehende Jubiläum der Re-

formation auch in den höheren Kreiſen der Geſellſchaft einer Cotterie am Hofe gelungen ſey, die Anſicht geltend zu machen, daß, ſo lange noch die theologiſchen Facultäten zum Theil mit ſo entſchiedenen Rationaliſten wie de Wette beſetzt ſeyen, die höchſt nothwendige Neubelebung des gläubigen und kirchlichen Sinnes unter den angehenden Theologen vergebliche Hoffnung ſey. Man munkelte ſogar von einer höheren Orts wenigſtens gewünſchten Purification insbeſondere der berliner Facultät, und Kundige meinten, es ſey wenigſtens augenblicklich namentlich für de Wette zu fürchten. Man weiß, wie dergleichen Gewitterſtürme entſtehen. Zuerſt mochten wohl gegneriſche, mißgeſtimmte und mißverſtehende Zuhörer aus de Wette's Vorleſungen das eine oder andere kühne und kecke Wort aufgegriffen und hie und da angebracht haben bei Gleichgeſinnten. Wie es denn geht, dergleichen wird weiter geſprochen, doppelt und dreifach mißverſtanden und kommt mit Zuſätzen und Conſequenzen am Ende an Solche, welche nicht bloß urtheilen, ſondern auch rathen und thun. Und ſo kam es, daß ſonſt achtbare, fromme Laien von Einfluß, welche den hiſtoriſchen Proceß der neueren Theologie weder kannten noch verſtanden, kein Bedenken trugen, de Wette für einen bei ſeinen Gaben um ſo gefährlichern, unchriſtlichen Theologen zu erklären.

Als Schleiermacher aus ſehr guter Quelle von der bevorſtehenden, wenigſtens möglichen Gefahr hörte, hielt er es für Pflicht des Berufs und der Freundſchaft, dem allezeit von ihm hochgeſchätzten, jetzt auch näher befreundeten Collegen öffentlich ſeine weſentliche Uebereinſtimmung mit ihm und ſeine Zuverſicht zu deſſen chriſtlicher Geſinnung und Strebſamkeit zu bezeugen und dadurch das öffentliche Urtheil über ihn zu berichtigen. Er glaubte, dieß am ſchicklichſten durch die Dedication ſeines kritiſchen Verſuchs über das Evangelium des Lukas an de Wette thun zu können. Ich erzähle dieß zugleich in dankbarer Erinnerung an das Vertrauen, welches mir Schleiermacher ſchenkte, indem

er mir nicht nur die Bedingung von dem Abstrich gestattet, den man mir machte, es sei heute noch nicht der rechte Zeitpunkt für den Druck, weil ich die Lust, gelehrten Streitigkeiten, Anlass gab und da Niemand in der Lage sei, Entscheidung zu treffen, ob ich Recht habe oder nicht. Ich bin nicht dieser Ansicht, ich kann nicht, wie ein Soldat seine Ehre, die wissenschaftliche Ehre meiner Lehrsätze zu vertheidigen.

Die Lehrsätze sind aber, wie sagt mir mein Gewissen mit Fug und Recht, weder in Ethik noch Logik, noch Theologie, so wie sie der gemeine Verstand unter diesen Wissenschaften versteht, so wie sie die Gelehrten der damaligen Zeitläufte in ihren Hörsälen vortrugen zu wollen, und weder sind sie mit Zweideutigkeiten für das tiefste Dunkel zu viel allgemeine Wahrheit, als daß sie nicht einzelnen Fächern, für die sie gelten sollen, mehr Licht und Klarheit geben sollten, als man sie bisher gehabt, vollständig abmessen zu können.

Ich weiß wohl, daß mein System Widersprüche und Inkongruenz, wie sie nicht weniger, doch in den Sinn des Wortes gefasst, eine Art Harmonie enthalten, in sich verbergen müsse. Denn Alles ist ja doch nur Widerstreitung einer in sich selbst einigen, weder weiteren noch kleineren Einheit, die sich in sich selbst zu einer Vielheit, in der Einheit, der Vielheit, der Identität Gegensatz und Unterschied, und in Beiden wieder sich selbst findet, und in dieser Vielheit und Einheit, Gegensatz und Unterschied,

tismus ſieht, dem will ich ſeinen Eifer nicht beneiden. Es gibt aber allgemeine Wahrheiten, an der alle Menſchen Theil haben, weil Gott kein Vater der Lügen iſt, und an der auch keiner dem anderen ſeinen Antheil abſpricht, ohne ihn zugleich des Wahnſinns zu zeihen. Es gibt eine andere Wahrheit, welche alle mehr in die Tiefen des Bewußtſeyns eingetauchte Menſchen haben, und auch, ſo lange ſie ſich in dieſer Tiefe befinden, gar wohl einſehen, daß ſie in Allen unfehlbar dieſelbe iſt; nur wenn ſie aus der Tiefe wieder auftauchen, täuſchen ſie ſich gar leicht und meinen, ein Anderer habe wohl ſtatt der Wahrheit den entgegengeſetzten Irrthum. Und ſo gibt es noch eine beſondere Wahrheit, welche alle diejenigen bedürfen, die in die Welt des Chriſtenthums eingewachſen ſind, oder es kann ihnen in derſelben nicht wohl ſeyn. Und von dieſer haben wir auch Alle, eben ſo gewiß, als Gott kein mißgünſtiger Schöpfer der Unglückſeligkeit ſeyn kann, unſer Theil, und Keiner ſollte das dem Andern abſprechen, wenn er ihn nicht eben ſo des Wahnſinns wegen anklagen will oder bedauern. Wenn nun doch faſt Keiner ſie wieder erkennt in der Art und Einkleidung des Andern, wenn faſt Jeder von Vielen glaubt, ſie ſtänden ihr feindlich entgegen: woher kommt das, als weil er entweder ſelbſt dieſe Wahrheit noch nicht entkleidet genug angeſchaut hat, oder weil er nicht ſo in Liebe zu den Andern entbrennt, daß es ihn drängt, ſie ſich ganz zu entkleiden? Wenn mir nun dieſes Menſchliche mit Jemanden begegnet, und mir es, weil ſeine Art und Einkleidung beſtimmt und ſtreng der einen Seite des Irrthums entgegenſteht, dann vorkömmt, er möge wohl die Seite der Wahrheit, der jener Irrthum am nächſten liegt und am ähnlichſten ſieht, gar nicht ſehen und haben: ſo ſchäme ich mich deſſen und entkleide mir ihn. Und finde ich dann gründliche Forſchung, ernſten Wahrheitsſinn, reines, ſittliches Gefühl, ſo tröſte ich mich, und denke: geſetzt auch, er ſieht jetzt dieſe Seite der Wahrheit nicht, was wird er auch für ſie thun und wie ſie vertheidigen, wenn das,

Blatt sich wendet, er auf diese seine Aufmerksamkeit richtet, und ihm die Nothwendigkeit klar wird, gegen den entgegengesetzten Irrthum aufzutreten."

„Das ist mein Glaube, und zwar gerade mein christlicher Glaube, daß ich fest überzeugt bin, ein reines und ernstes Bestreben, vornehmlich über die heiligen Gegenstände des Glaubens sich verbreitend, müsse mit dem glücklichsten Erfolg gekrönt werden; und das ist meine christliche Liebe, daß ich in Jedem, den ich zu achten gedrungen bin, auch das Gute und Schöne aufsuche und wirklich sehe, was sich in diesem Augenblicke auch nicht äußert und sich vielleicht noch nicht ganz entwickelt hat. Wer aber einen andern Glauben hat und eine andere Liebe, dem will ich sie nicht beneiden. Doch verzeihen Sie mir diesen Erguß, der mehr für Andere ist, als für Sie." —

Ob und inwiefern diese öffentliche Bezeugung und Diversion dazu beigetragen hat, den drohenden Sturm gegen de Wette zu beschwören, weiß ich nicht. Zwei Jahre darauf entlud sich aber über seinem Haupte das aus Altem und Neuem gesammelte Gewitter in einer Weise, daß auch die tapferste Freundschaft Schleiermacher's und die entschlossene edle Verwendung der Facultät, ja der ganzen Universität nichts dagegen vermochten. Das Alles ist mit seinem Leid und tiefen Schmerz vorüber. Aber es bleibt in jener Zueignung und sollte nicht vergessen werden die edle Glaubens- und Liebesthat Schleiermacher's, so wie die Wahrheit seines Urtheils über de Wette's theologischen Charakter und Werth, welches den letzteren für viele ungerechte und unbillige Urtheile reichlich entschädigte. Was Schleiermacher damals von dem künftigen de Wette zuversichtlich hoffte, seine liebevolle Weissagung, ging immer mehr in Erfüllung; ja, es war davon in der That schon mehr in Erfüllung gegangen, als Schleiermacher damals wissen konnte.

De Wette nahm die Dedication nicht nur sehr erfreut und dankbar auf, sondern erwiederte sie auch ein Jahr darauf durch die Dedication der zweiten Ausgabe seiner biblischen Theologie (v. J. 1818) auf die würdigste Weise. Ich theile daraus, theils zur Bestätigung meiner Erzählung von dem bisherigen Entwicklungsgange, theils zur näheren Charakteristik des damaligen theologischen Standpunctes von de Wette, Folgendes mit.

Nachdem de Wette sich darüber erklärt, warum er dem Freunde zur Gegengabe eben diese Schrift darbringe, und sie der christlich-theologischen Milde und Unbefangenheit, der Schleiermacher so schön das Wort geredet, empfohlen hat, fährt er fort: „Wenn es schon nicht zu erwarten war, daß ein Theolog, der Ihnen die erste Anregung und Richtung verdankt, sich sollte nachher gänzlich von dem religiösen Standpuncte entfernt haben, so brauchte man nur auf den Gang meiner theologischen Ausbildung einen umfassenden Blick zu werfen, um zu sehen, daß er von dem einzig wahren Ziele keineswegs abführen konnte. Daß ich demselben näher gekommen bin auf eben dem Wege, den ich immer betreten habe, wird Ihnen ein Blick in diese neue Auflage zeigen, so wie ich als fleißiger Zuhörer Ihrer unvergleichlichen Predigten wissen kann, daß wir in der Hauptsache vollkommen eins sind. Wenn wir in der wissenschaftlichen Vermittelung der Einen Wahrheit und vielleicht in einzelnen historischen Ansichten von einander abgehen, so wünsche ich so wenig, daß dieß anders sey, daß ich es vielmehr für nothwendig und der Sache der Wahrheit förderlich halte. Mir scheint es nämlich, und gewiß auch Ihnen, die wichtigste Aufgabe für unsere neuere Theologie zu seyn, die eine christliche Wahrheit, in der alle Christen übereinstimmen müssen, nicht nur über alle Zweifel zu erheben, sondern auch, damit dieß eben geschehen könne, von eigenthümlichen Ansichtsweisen unabhängig aufzufassen. Man hat aus blindem Eifer

Manches als wesentlich dargestellt, was nur zur Verständigungsweise einer gewissen Zeit und Bildungsstufe gehörte, und dadurch den Zweifel in die Theologie eingeführt; wir aber müssen die christliche Freiheit von solchen Menschensatzungen entbinden und sie dadurch nur williger machen, sich dem göttlichen Gesetze Christi zu unterwerfen. Daß mir das Loos gefallen ist, neben und mit Ihnen an diesem Werke zu arbeiten, erkenne ich mit freudigem Dank als eine der glücklichsten Fügungen meines Lebens und wünsche nichts mehr, als die Dauer und immer tiefere Befestigung dieses schönen Verhältnisses."

Dieser Wunsch ging nur insofern in Erfüllung, als auch nach dem bald darauf erfolgten Weggang de Wette's von Berlin das unterdessen immer inniger gewordene Verhältniß bis zu Schleiermacher's Tode fortbestand und beide in der Entwicklung des theologischen Denkens einander immer näher kamen, so daß sie den seitdem immer mehr hervortretenden Parteien, von denen die eine die Theologie durch die confessionelle Orthodoxie, die andere durch die hegel'sche Speculation und noch eine andere durch eine träge, faule Frömmigkeit von Neuem ihrer angeborenen und berechtigten Freiheit berauben wollte, wie Ein Mann in Einem Geiste tapfer sich entgegengestemmt haben, jeder, so lange ihm Gott des Lebens Frist gesetzt hatte.

Auf diese Weise bildete sich zwischen de Wette und Schleiermacher ein schönes, engeres Umgangsverhältniß, so daß man sie bei einander in häuslicher Gesellschaft traf und auf gemeinsamen Fahrten und Gängen über Land, und hier nicht selten in lebhaftem Austausch der Gedanken. Unvergeßlich ist mir und gewiß noch Vielen, welche dabei waren, in dieser Beziehung die heitere Partie nach Grunewald bei Berlin im Sommer 1818 mit vielen Studenten, wo der ganze Tag im anmuthigsten Wechsel von heiteren Liedern und ernsten Gesprächen verbracht wurde.

Weniger gelang es, zwischen de Wette und Neander ein ähnliches Verhältniß zu Stande zu bringen. Es that mir weh und ich beklagte es oft gegen beide mir gleich befreundete Männer, daß sie, obwohl durch Gottes Fügung collegialisch verbunden und zu lebendigem Geistesverkehr und gegenseitiger Handreichung ihrer verschiedenen Gaben berufen, doch einander so fern und fremd ständen. Bei dem edlen Sinne beider war dann, wenn ich so klagte, jeder gern zur Anknüpfung bereit. Auch kam es durch meine Vermittelung zweimal zu einem schönen Ansatz, aber zu keiner beharrlichen Fortsetzung des gegenseitigen Verkehrs. Die erste Scene der näheren Zusammenkunft wenigstens ist für beide zu charakteristisch, als daß ich sie nicht erzählen sollte. Es war bei einem akademischen Festmahle zur Feier des königlichen Aufrufs der Freiwilligen im Jahre 1813, dessen Andenken die Universität damals zu feiern gewohnt war, — im Februar 1817, wo ich beide Männer auf ihren Wunsch zusammenführte. Sehr bald kam es mitten unter dem allgemeinen Freudengeräusch des sich aufhebenden Festmahles an einem stilleren Plätzchen zu einem lebhaften Zwiegespräch über die differenten Principien ihrer Theologie. Aber kein Principienstreit führt unmittelbar zu einem Friedensschlusse. So war es auch hier. Man trennte sich wohlwollend und freundlich, aber ohne Einigung, jeder blieb bei seinem Satze. De Wette sagte: daß wir Gottes Geist und Offenbarung und eigene Vernunft in uns richtig unterscheiden, dafür liegt Grund und Kriterium in unserer subjectiven Vernunft, so wie wir Traum und Wachen aus und in uns selber unterscheiden. Neander dagegen hielt fest, daß jene Unterscheidung in ihrer Wahrheit aus der Offenbarung, aus dem Geiste Gottes sey, daß wir eben nur in seinem Lichte das Licht sehen. So standen einander persönlich gegenüber in de Wette das Princip des subjectiven Idealismus in der Theologie, in Neander das Princip des objectiven Realismus. Der unparteiische, ruhige

Jahren zum Mitschuld auf seinen Thron, aber die Herr-
schaftung, und Verfassung, dieser war nicht gesonnen
einer seiner eingeborenen Dienstheit bei Regierungs. Dazu aber
war weder Zeit noch Zeit. Man versuchte gewaltsam, und
Ereignisse weiter mit standen zu ordnen. Aber auch bei
dem zweiten Zusammentritt auf's Rathe's-Haus über-
herrschte auch in einer zahlreichen Versammlung kam man nicht
weiter. Zwischen war noch von der Anfang gemacht wer-
den, welches nicht leichten Raum. Auch war man auf
diesen Anfange bald, sag doch in der zweiten Versamm-
lung, theils auch, und zu Mehrheit, Mehrheitsstimmen
zu nehmen Anfange, wie die Schleiermacher's Absicht
war, sie hat, aber gänzlich nicht. Einheiten und weiter
Raum Raumes, als ein andrer Geschichtsraum und deutlich
über vorhalten, um mit gesellschaftlichen Ereignissen,
durch seltsame Ereignisse, gegenüber, durch Ereignisse
als Schleiermacher, mit denen er sich im Kampfe be-
fand. Und wieder, weiter Ereignisse, durch Ereignisse, auch
ebenfalls, auch durch sie, in eben sich angekommen zu
Ereignissen, mit einem Wort in den Kampf, in den
Entwickelnd, auch zu dem deutlichen Durch im Raum
und Geschichtsraum Ereignisse vorgelesen.

Einen seinen Verhältnissen und Ereignissen sehr ich
sich mit der Mutter immer mehr ein. Die seinen sehr
selten dem einander.

Auf seinen vertraulichen Zusammenkünften mit Stein
und Gneisenau, oft in Kopenhagen, bei und an
Ereignissen und politischen Debatten, dem deutsch-
Bruder Stein, dann, im Grunde der Bruder der
Parade, dem bekannt in gegenseitiger Offenheit und sehr
Ereignissen, eben also durch, absolutistischen Ereignissen
Ereignissen Ansichten, und wie der Jüngere sich an dem

[1] Er wurde beschäftigt die deutsche Bundesakte und spätere
Acte seines 1815. No. 1. B. 6. Bem.

Meiſter emporhob und ſich ſeiner Eigenthümlichkeit durch den Gegenſatz immer bewußter wurde, ſo verſchmähte auch der Meiſter es nie, in die Denkweiſe des Jüngeren einzugehen und ſich mit ihm zu verſtändigen. Dieſen peripatetiſchen Studien verdanke ich unendlich viel. Manches Wort, das ich damals von de Wette hörte, iſt mir nach Jahren oft erſt recht fruchtbar geworden. Auch trugen dieſe theologiſchen Spaziergänge unmittelbar ihre litterariſchen Früchte. Die gemeinſchaftlichen Unternehmungen der Synopſis der drei erſten Evangelien, der theologiſchen Zeitſchrift, wofür zur Mitherausgabe auch Schleiermacher gewonnen wurde, endlich einer neuen kritiſchen Ausgabe ſämmtlicher Werke Luther's wurden in dieſen gemüthlichen Sonnabendszuſammenkünften unter uns verabredet. Wir wünſchten und dachten damals, länger zuſammen zu bleiben. Aber Gott hatte es anders beſchloſſen.

Unſere Trennung, als ich im Herbſt 1818 nach Bonn ging, noch mehr aber die unglückliche Entfernung de Wette's von Berlin ein Jahr darauf, machte die Fortſetzung der Zeitſchrift, deren Entſtehung, beſonderen Zweck und Geiſt de Wette's Vorrede zum erſten Hefte erörterte, unmöglich. Ebenſo mußte die gemeinſame Beſorgung der neuen Ausgabe der lutheriſchen Werke, welche ganz beſonders auf unſer Beiſammenbleiben in Berlin berechnet war, aufgegeben werden. De Wette gab für ſich die Briefe Luther's heraus. Mir war nur vergönnt, im Herbſte 1819 das Unternehmen durch einen allerdings tendenziöſen, auf die kurz vorher geſchehene Beſchlagnahme aller Papiere und Briefe der beiden Welcker und Arnd's bezüglichen Abdruck der kleinen Schrift Luther's wider Herzog Georg von Sachſen über geſtohlene Briefe im Publicum anzukündigen.

Unſere theologiſchen Geſpräche führten natürlich nicht ſelten auf die Bedeutung der Philoſophie von Fries für die Theologie. Aus dieſer hatte de Wette das philoſophiſche Schema ſeiner theologiſchen Begriffe entnommen. Er

hatte sich dieselbe durch gründliches Studium und längeren freundschaftlichen Umgang mit Fries lebendig und frei angeeignet und fühlte sich in ihr befriedigt. Ich kannte sie nur im Allgemeinen aus der Geschichte der Philosophie und aus de Wette's Schriften. Aber diese allgemeine Kenntniß reichte für mich hin, de Wette's philosophische Denk- und Sprechweise in der Theologie zu verstehen und ihm in seinen Argumentationen folgen zu können. Wie er sich nun oft wunderte, daß ich dieß ohne genaueres Studium der Philosophie von Fries vermöchte, so forderte er mich auch wiederholt dazu auf. Aber theils lag mir ein solches Studium damals zu weit von meinem Wege ab, theils fand ich mich, so oft ich es auch de Wette zu Liebe versuchte, davon zu wenig angezogen; ich war schon zu sehr auf Schleiermacher's Methode und Art zu philosophiren gesteuert. Wenn ich ihm dieß nun offen gestand, so konnte er es wohl bedauern und beklagen, daß Fries so wenig Eingang finde, aber dieß hinderte unsere gegenseitige Verständigung auch in der dogmatischen Theologie nicht. Es war ihm genug, daß ich gern anerkannte, daß die Philosophie von Fries auch ihr Recht an die Theologie habe, so gut, wie jede andere, und daß sie, wie die kantische, eine Seite habe, von der sie sich zum wissenschaftlichen Organ im theologischen Denken eigne. Von einer allein selig machenden philosophischen Schule wußten wir beide nichts.

Unsere Freundschaft hatte eine zu tiefe, feste Wurzel, um durch die Trennung geschwächt zu werden. Die bald darauf erfolgte Katastrophe in seinem Leben, deren Unglück er mit großer christlicher Männlichkeit und Ergebung trug, machte das Verhältniß nur noch inniger und steigerte meine Achtung und Treue gegen den vielfach verkannten und unbillig beurtheilten Freund. Ein gerade nicht sehr lebhafter, aber nie unterbrochener Briefwechsel, der sich bei besonderen Ereignissen und Schicksalen, die den einen und anderen trafen, immer wieder neu belebte, noch mehr aber wiederholtes

persönliches Zusammentreffen erhielt uns auf dem Wege wachsender Freundschaft und Einigung der Herzen.

So oft wir wieder auf Tage zusammen lebten, habe ich mich an ihm erfreut und erbaut, je länge je mehr. Unveränderlich derselbe in seinem eigensten, wahrsten Wesen, erschien er mir jedesmal geförderter, vollendeter, reicher, so als Theolog, wie als Christ.

Das erste Mal, daß wir einander nach unserer Trennung wiedersahen, war in Nordhausen am Harz im Jahre 1822 mit Schleiermacher, als er eben in Braunschweig zur Wahl gepredigt hatte. Da stand er nun vor mir, der ehemalige rein abstracte Professor, jetzt als aufrichtig begeisterter Prediger des göttlichen Wortes, der keinen höheren, schöneren Beruf kannte, als den geistlichen, noch ganz erfüllt von der Erhebung des Geistes, welche ihm die Verkündigung des Evangeliums vor einer zahlreich versammelten und andächtig aufmerksamen christlichen Gemeinde gewährt hatte. Das seyen, sagte er, die Culminationspuncte des theologischen Lebens, zugleich die tiefsten Quellpuncte auch für das wissenschaftliche Verstehen des Evangeliums. Er hatte zur selbigen Zeit den Ruf nach Basel als Professor der Theologie. Aber wie stark auch bei ihm, seiner Lehrgabe entsprechend, die Lust zum akademischen Lehramte war, er war fest entschlossen, den Ruf an die Katharinengemeinde in Braunschweig anzunehmen. Gott hatte es anders gefügt. Er ging nach Basel, menschlichem Ansehen nach zum Frommen der akademischen Theologie, der er durch ein vielbeschäftigtes Predigtamt zu sehr entzogen worden wäre. Aber die Freude am Predigtamt und an der lebendigen Praxis in der Kirche blieb, ja wuchs in ihm. Als er mehrere Jahre darauf einen Antrag als Hauptpastor nach Hamburg hatte, wäre er gar zu gern dahin gegangen, wenn ihm nicht in dem Augenblicke die Pflicht der Dankbarkeit gegen Basel und der Treue gegen die Universität als die höhere erschienen wäre.

Aber ich darf noch einmal auf unsere Zusammenkunft am Harz zurückkommen, um mich noch einmal in der Erinnerung an dem interessanten Contrast zu laben, der eines Morgens zwischen de Wette und Schleiermacher hervortrat. Während die Gesellschaft sich auf Schleiermacher's Zimmer zum Frühstück allmählich zusammenfand, saß dieser still für sich und schrieb mitten unter Gesprächen noch an seinen Anmerkungen zur neuen Ausgabe seiner Reden über die Religion, de Wette aber sprach lebhaft von der Herrlichkeit des Predigtamtes und seiner freudigen Hoffnung, als Pfarrer der Gemeinde immer tiefer in das Wesen und Leben der Kirche einzudringen.

Wie er in Weimar, während seines unfreiwilligen Privatlebens, aus rein innerem Geistestriebe zuerst wieder zu predigen angefangen hatte, weit entfernt, damit eben nur eine neue Versorgung zu suchen, so hat er auch fortwährend in Basel, so oft es ihm möglich war, aus reiner Freude an der Kirche des Herrn gepredigt, um, wenn auch intermittirend, was er je länger je mehr als sein Ideal ansah, wie Schleiermacher, sein akademisches Lehramt und seine theologische Forschung durch die Predigt vor der Gemeinde und durch praktische kirchliche Erfahrungen zu beleben und zu befruchten.

Drang er nun auf diese Weise immer tiefer in das Positive und Kirchliche ein, also, daß er immer mehr sich in die Lebensmitte des Evangeliums, die Einheit des Glaubens und Wissens von den göttlichen Dingen, hineinlebte, so war es eben nur ein ganz natürlicher Proceß, daß auch seine wissenschaftliche Theologie je länger je mehr dieses Leben seines Geistes in der Mitte und Tiefe des Evangeliums darstellte. Zwei Schriften bezeugen dieß auf eine unzweideutige Weise: Das Wesen des christlichen Glaubens, vom Standpuncte des Glaubens dargestellt, 1846, und seine ein Jahr vor seinem Tode geschriebene Vorrede zur Erklärung der Offenba-

rung Johannis. Spricht er hier geharnischt gegen die Verwirrungen und Bethörungen der Zeit in Kirche und Staat, indem er bekennt, „daß er gewiß wisse, es sey in keinem anderen Namen Heil, als im Namen Jesu Christi des Gekreuzigten, und es gebe für die Menschheit nichts Höheres, als die in ihm verwirklichte Gottmenschheit und das von ihm gepflanzte Reich Gottes": so hat er in jener Dogmatik den Hauptzweck, „in die für den Glauben und das Kirchenleben empfängliche und erregte Zeit verständigend hineinzutreten mit einer einfachen, für jeden Gebildeten verständlichen, jedes unverdorbene Gemüth ansprechenden Darstellung der wesentlichen Wahrheiten des christlichen Glaubens in ihrer auf Schrift und Vernunft beruhenden zweifellosen Gewißheit, unter gleich energischer Abweisung des alten verflachenden und des neuen auflösenden Rationalismus einerseits, andererseits des wieder erwachenden Scholasticismus, welcher den gläubigen Gemüthern wieder alte, längst überwundene Menschensatzungen und unfruchtbare Spitzfindigkeiten aufdringen und den unseligen Confessionsstreit von Neuem anfachen will, und zugleich mit dem entschiedensten Widerspruch gegen den historischen Skepticismus und Nihilismus der neuesten Kritik." — Man kann dieser Darstellung im Einzelnen widersprechen. Aber das Ganze, der Geist derselben, die innere Ruhe und Lebendigkeit, die Klarheit und Innigkeit darin muß jedes empfängliche theologische Gemüth erfreuen und mit tiefer Achtung gegen den Mann erfüllen, der mehr als irgend ein Anderer in der Zeit den guten Kampf ritterlich durchgekämpft und rein durch treuen, gewissenhaften Dienst in der Erforschung und Liebe der Wahrheit tiefen Glauben mit reichem Wissen in sich versöhnt hat a).

Der de Wette in dieser Glaubenslehre ist allerdings ein anderer, als der mehrere dreißig Jahre früher über die

---

a) Vergl. m. Anzeige dieser Schrift in den Götting. G. A. 1846. Stück 40 ff.

Dogmatik zu schreiben anfing, und doch ist er wieder ganz derselbige seinem innersten Wesen nach. Es ist derselbe Mann, der die Wahrheit über Alles liebt und mehr als sich selbst, der in jedem Augenblick wahr und aufrichtig, furchtlos und tapfer bekennt, was er als die Wahrheit erkannt hat; derselbige Mann, der, als er zu forschen und auch zu zweifeln anfing, den religiösen Glaubensgrund in sich hatte, aber als einen bildsamen Lebenskeim, der in der täglichen Arbeit an sich selbst und an der gegenständlichen Wahrheit organisch wuchs und sich unter Sonnenschein und Regen in demüthiger Hingabe an Gott und sein Wort zur schönsten Lebensgestalt vollendete. Eben in dieser Beziehung steht de Wette vor uns als ein edles theologisches Musterbild, daß er, wie die Freiheit, so auch die Wahrheit nicht für einen leichten Raub hielt, sie nicht als eine eben vom Baume leicht abgeschüttelte oder abgefallene Frucht bequem aufnehmen und genießen, sondern als die verdiente Frucht großer Arbeit und Forschung, so wie einer gewissenhaften Benutzung der von Gott verordneten Führungen und Weisungen, kurz als wahrhaft sittliches Gut der göttlichen Reichsgerechtigkeit (Matth. 6, 33.) haben und besitzen wollte. Möge namentlich die heutige theologische Jugend erkennen, daß ihr Gott nicht umsonst solche theologische Musterbilder, wie de Wette, geschenkt hat! —

Ich sah den Freund zum letzten Male im Herbste 1845 in Basel, damals noch in der heiteren Jugendlichkeit einer vegeta senectus, die er sich bei aller Arbeitsamkeit zu erhalten gewußt. Er hatte so eben seine Darstellung des Wesens des christlichen Glaubens vollendet und rüstete sich zur Reise nach Italien, mit frohem frischen Sinn und Geiste. Es war mir, als sollte ich noch einmal alle schönen Züge seines liebenswürdigen und liebevollen Wesens in der Anschauung zusammenfassen. Er war zufällig im Hause, dem von dem Geräusch der Stadt abgelegenen, fast ländlichen, allein; Frau und Tochter waren schon voraus nach

Italien. Aber er verstand aufs schönste, den Gast zu pflegen und mit fast hausmütterlicher Aufmerksamkeit für Behagen und Wohlseyn in seinem Hause zu sorgen. Morgens früh schon an der Arbeit, unterbrach er sich gern theils durch Gespräch, theils durch kleine Gartenarbeit und Blumen- und Weinstockpflege, die er immer geliebt hatte. Aus einem Morgengespräch ist mir noch besonders erinnerlich, wie anerkennend und lobend er von Ewald sprach, mit dessen Auslegung des Hiob er sich eben beschäftigte, in seinem edlen Wahrheitssinne und seiner Bescheidenheit allezeit unbeirrt durch manche schmerzliche Erfahrungen des Verkanntwerdens und der Feindschaft. Mittags und Nachmittags war er in größerem Freundeskreise froh und heiter, zu allem heiteren Scherz wohl aufgelegt, voll Freude an der schönen Natur und an jeder geistigen Lebensbewegung im Gespräch. Dieses heitere Lebensbild, unzertrennlich für mich, so von dem schönen, sonnigen Tage und der reizenden Natur in den Umgebungen von Basel, wie von der geistigen Verklärung des glücklichen Alters und dem schönen Familienleben mit liebevollen Kindern, — habe ich von ihm mitgenommen, und in diesem Bilde ist er mir von der Erde geschieden, der liebe treue Freund.

So steht er nun in irdischer Heiterkeit und zugleich in jenseitiger, himmlischer Verklärung, neben Schleiermacher, vor meiner Seele, ein schönes leuchtendes Doppelbild von oben, welches zu den heiligen Höhen hinaufwinkt, wo alles Licht ist und aller theologischen Räthsel Lösung.

Ich danke Gott, daß er mir die Gnade geschenkt hat, solche Männer im Leben näher geschaut und in Liebe und Verehrung mich an ihnen erfreut, erhoben und erbaut zu haben. Je süßer die Gewohnheit war, mich an sie zu halten, mich an ihnen auf meinem Lebenswege zu orientiren, desto mehr vermisse ich sie oft, zumal in dieser Zeit der Wirren. Aber es ist auch etwas, ja es ist mehr, solche verklärte Musterbilder, jenseitige, vor Augen und im Herzen

zu haben. Und ſo mag ich wohl auch meinem lieben Freunde de Wette wehmüthig nachrufen: Quis desiderio sit pudor aut modus Tam cari capitis, — auch in Beziehung darauf, was bei Horaz dort folgt: Cui pudor et iustitiae soror, Incorrupta fides, nudaque veritas, Quando ullum invenient parem? Aber ich beſcheide und getröſte mich auch und halte an dem Worte der heil. Schrift, womit ich einſt Schleiermacher ein Buch widmete: Gedenket an Eure Lehrer, welche Euch das Wort Gottes geſagt haben, welcher Ende ſchauet an und folget ihrem Glauben nach!

Göttingen, in den Weihnachtsferien 1849.

2.

Ueber neue Beiträge zur jüdiſchen Geſchichte aus griechiſchen Hiſtorikern;

ein kritiſcher Brief an die Doctoren der Theologie Ullmann und Umbreit.

Von

D. Friedrich Creuzer.

Je lebhafter ich an dem gedeihlichen Fortgang Ihrer Studien und Kritiken Antheil nehme, deſto erfreulicher war mir Ihre neuliche Aufforderung, dieſer Zeitſchrift wieder einen Beitrag zuzuwenden; und ſomit überſende ich Ihnen, um wenigſtens meinen guten Willen zu zeigen, alſobald das Folgende.

Ueber einige griechiſche Hiſtoriker, welche die Geſchichten des alten Morgenlandes berühren, wie Hekatäus von Abde-

rollet ſich denn auch unter dieſem neuen Titel der Escurial-Excerpte ein mehr oder minder vollſtändiges Gemälde von Staatsveränderungen aller, aber faſt immer gewaltſamer, Art in den Reichen der Aſſyrer, Meder, Perſer, Lydier, Ebräer, der macedoniſchen und pontiſchen Länder, unter den Seleuciden, Lagiden, in den Städten Griechenlands, in der römiſchen Republik bis zum Untergange des Freiſtaates u. ſ. w., aus den Schriften des Polybius, Diodor, Dionyſius und des Nicolaus vor unſern Augen auf.

Jedoch bei dem engen Raume, den ich in dieſer Zeitſchrift billiger Weiſe in Anſpruch nehmen darf, beſchränke ich mich für jetzt auf Betrachtung eines Zuwachſes, den die Geſchichte Herodes des Großen und der nächſtfolgenden Herodiaden mit dieſen eben erſt publicirten Escurial-Excerpten aus einer Schrift des Damasceners Nicolaus gewinnt. Ueber dieſen Geſchichtſchreiber muß ich jetzt um ſo mehr einige Erörterungen vorausſchicken, als ſich neuerlich für und gegen ihn wieder mehrere Stimmen erhoben haben [a]): Von anſehnlicher Geburt in Damascus, Sohn des Antipater und der Stratonicea, ſcheint er ſchon damals die Bekanntſchaft Herodes des Gr. gemacht zu haben [b]), den er ſeit dieſer Zeit auf vielen Ge-

a) Unter den Alten gehöret zu den letztern vorzüglich Joſephus, worauf ich unten zurückkommen werde. Alles Uebrige findet man zuſammengeſtellt bei Vossius de Historicis graecis und bei deſſen Herausgeber Westermann, p. 221 sq., und in Pauly's Real-Encyclopädie der claſſ. Alterth.-Wiſſenſch. V. S. 629 f. Hierzu kommen nun Egger, Examen critique des historiens anciens de la vie et du regne d'Auguste, Paris 1844, mit meiner Kritik dieſes Buchs in den Wiener Jahrbb. der Litt. Band 122. Jahrg. 1848. S. 25 ff. und jetzt die Einleitungen der beiden neueſten Herausgeber der Fragmente des Nicolaus, Feder und Müller.

b) Geboren gegen a. 64., ward Nicolaus ſchon damals Sekretär (ὑπογραφεύς) deſſelben, da er als Statthalter von Galiläa ſich vor den Juden nach Damascus hatte flüchten müſſen, und ward alſo, nach dem Beiſpiele ſeines Vaters, in ſeinen männlichen

schäftsreisen begleitete. Die wichtigste derselben war die nach Rom, wo es ihm gelang, seinem Fürsten die verlorne Gnade des Kaisers Augustus wieder zu gewinnen und ihn fortdauernd in dessen Gunst zu erhalten; so wie er sich denn selbst durch ein angenehmes Aeußere, gefälliges Betragen, durch den Glanz seiner Kenntnisse und Uebung in den schönen Künsten a) in dem bleibenden Besitz des kaiserlichen

---

Jahren mit fürstlichen Geschäften betraut, wozu ihn sowohl seine Fähigkeiten, als ausgebreitete wissenschaftliche Kenntnisse vorzüglich geschickt gemacht hatten. (Vergl. K. Müller, p. 343 sq.)

a) Der ganze umfassende Bildungskreis, den Nicolaus ebenfalls nach seines Vaters Beispiel in seinen Studien und Uebungen schon von Jugend auf umfaßte, ist von ihm selbst gezeichnet de vita sua, beim Suidas in *Νικόλαος* (s. Fragm. 2. [nicht 3.] bei K. Müller, p. 349.). Wenn dort bemerkt wird, daß er auch Tragödien und Komödien nicht ohne Glück verfaßt habe, so erinnert dies an die Tragödie Susanna (*Σωσανὶς* oder *Σωσάννα*), die er am Hofe des Herodes gedichtet und vermuthlich auch zur Aufführung gebracht hatte. Freilich will K. Müller mit Holsten und mit Bernhardy zweifeln, daß unser Nicolaus ihr Verfasser sey. Daran hat aber niemand außerdem gezweifelt, auch Coray nicht (s. Koraes zu des Nikolaos Fragmenten p. 363.), und sollte wohl Eustathius (ad Dionys. Perieg. 976.), der einzige Zeuge, auf den man sich berufen kann, wenn er einen späten christlichen Hymnendichter Johannes von Damascus als Verfasser meinte, neben der Berufung auf den Geschichtschreiber Arrianos, sich so ausgedrückt haben: *ὁ γράψας τὸ δρᾶμα τῆς Σωσάννης, οἶμαι, ὁ Δαμασκηνός*. Von Komödien führt Stobäus nicht weniger als 44 unter dem Namen des Nicolaus auf, was die neuern Kritiker für einen Irrthum halten; weil jedoch Photius diesen Namen unter den Komikern auch anführt, so bleibt nur übrig, daß wir dem Nicolaus diese dramatische Gattung nicht absprechen dürfen (s. K. Müller, p. 344.). Daß Nicolaus durch ähnliche Aufmerksamkeiten auch am Augusteischen Hofe sich beliebt zu machen verstand, ist von mehreren Seiten bezeugt (Plutarch. Sympos. VIII, 4. p. 933. Wyttenb. Athen. XIV, 652. a. p. 1451. Dindf. Plin. H. N. XIII, 14, 9. Vergl. K. Müller, p. 343.). Es wird nämlich erzählt, daß er den Kaiser regelmäßig mit

Wohlwollens festgesetzt hatte. Daß dieser Gesandte des Herodes außerdem in mancherlei Geschäften abwechselnd in Rom und in Jerusalem gelebt und daneben auch ausgebreitete Reisen gemacht, ist bezeugt, obschon wir von seinen späteren Schicksalen so wenig genauere Kunde haben, daß wir nicht einmal wissen, ob er in Rom oder in Apollonia, wo Augustus seine Studien früher gemacht, sein Leben beschlossen habe. (Vergl. K. M. p. 344.)

Bisher wurde zweier Arten von Geisteswerken des Nicolaus, die nicht zu den historischen gehören, gelegentlich gedacht. Für uns sind aber diese letzteren gerade die Hauptsache, und von diesen muß nun zunächst die Rede seyn. Ich werde daher, alles frühere über den Geschichtschreiber Nicolaus Gesagte als bekannt voraussetzend, von den zwei neuesten schneidenden Urtheilen ausgehen, sodann den Standpunct festzustellen suchen, wovon ein solcher Schriftsteller meines Bedünkens betrachtet werden sollte, und endlich die Nachrichten und Ansichten, die uns ein dritter neuester Kritiker von des Nikolaos Schriften mittheilt, mit etlichen eigenen Bemerkungen folgen lassen. Egger a) beschließt seine Kritiken über diesen Historiker mit folgenden Worten: „Les longs fragments qui nous restent de son histoire universelle dans Josephe et le fragment de l'éducation de César Auguste (*περὶ ἀγωγῆς Καίσαρος Αὐγούστου*) imitation de Xenophon (*περὶ Κύρου παιδείας*) portent le cachet d'une partialité maladroite et d'une flatterie sans dignité, qui nous laisseraient peu

---

einer bei diesem sehr beliebten Art syrischer Datteln zu versorgen pflegte, die dieser nach seinem Namen Nikolaen (*νικολάους*) nannte, welchen Namen sie seitdem behielten. Daß eine von diesem Peripatetiker und Naturforscher verfaßte Schrift *περὶ φυτῶν* lange fälschlich dem Aristoteles beigelegt und erst neulich jenem vindicirt worden, darüber lese man Zell und Bähr in Pauly's Real-Encyclop. I. S. 805. und V. S. 629 f.

a) Examen critique — de la vie d'Auguste, p. 104., vergl. p. 10.

le regrets sur la perte de ces ouvrages, si le temoignage d'un contemporain ne gardait pas toujours quelque importance." Diesem Verdammungsurtheil sich anzuschließen, hat unser deutscher Kritiker K. Müller a) nicht das geringste Bedenken getragen. Er nennt den Nikolaos geradezu Schmeichler des Herodes und Lobredner des Dictators Cäsar und des Kaisers Augustus, der alle Handlungen dieser Männer von der vortheilhaftesten Seite darstelle, ihre Schwächen und Uebelthaten verschweige, gleich dem Römer Vellejus Paterculus.

Ob Nicolaus gerade in den hier zuerst mitgetheilten Bruchstücken mehr als Schmeichler denn als Freund des Herodes und als eben so einsichtsvoller wie treuer Diener auch des Augustus erscheine, wird sich im Verfolg von selbst ergeben. Ueberhaupt aber will ein so seltner Welt- und Staatsmann nicht nach dem Maßstab eines bloßen Geschichts-Sammlers und -Schreibers bemessen seyn. Nikolaos, in einem reichen Hause geboren, hat zum Vater einen Mann, der aller benachbarten Fürsten Consulent und mit vielen Gesandtschaften betraut gewesen b). Er selbst betritt eine noch größere Laufbahn, lernt die Welt kennen auf Reisen, in den Höfen des Herodes, des Augustus und anderer Fürsten; alle Hilfsmittel, worüber sie zu gebieten haben, stehen ihm, ihrem Freunde, zu Gebot. Von Natur reich begabt, in den Schulen der Rhetoren und Philosophen gebildet, wird er ganz natürlich zum Schreiben veranlaßt, zur Abfassung der Bildungsgeschichte des Kaisers, zu seiner eignen Biographie, worin sein König natürlich eine Hauptstelle einnahm. — Da schrieb er eben, wie ein Hof- und Welt-Mann zu schreiben pflegt. Nun unternimmt er Größeres, wieder auf seine Weise, nach seiner hohen Stellung,

---

a) Ad Nicolai Damasceni fragmenta, pag. 347.

b) Suidas in *Ἀντίπατρος*, vergl. Nicolai Fragm. 1. p. 348. Muelleri.

mit reicher Gelehrſamkeit und eben ſo reicher Erfahrung. Gewohnt, Alles und ſomit auch das Geſchichteſchreiben im Großen und Ganzen zu nehmen, legt er es auf eine Univerſalhiſtorie von vielen Büchern (*πολύβιβλος ἱστορία*) a) an, wobei er nach ſeinem peripatetiſchen Realismus, ſo zu ſagen, den ganzen Kosmos in Raum und Zeit vor Augen hat. Daher dürfen wir uns nicht wundern, daß dieſes Werk zum öfteren als eine Fundgrube zu verſchiedenen Zwecken auszugsweiſe benutzt wurde. So war z. B. eine Parthie deſſelben unter dem Titel „Aſſyriſche Geſchichte" beſonders ausgegeben worden. Eine andere Parthie, vielleicht von einem ſeiner gelehrten Schreiber, über die ein ſolcher Staatsmann in Menge zu gebieten hatte, auf ſeinen Befehl aus der Univerſalgeſchichte oder auch aus andern Werken (ſ. unten) ausgezogen, wurde dem König Herodes zugeeignet. Sie war betitelt: Sammlung ſonderbarer Sitten, *παραδόξων ἐθῶν* [nicht *ἠθῶν*, wie Schöll geſchrieben] *συναγωγή* b).

Und hier erhebt ſich die Frage über die Glaubwürdigkeit des Nicolaus nochmals und im Allgemeinen. Da ſage ich denn: Wer wird einen ſolchen Univerſalhiſtoriker

---

a) Der Umfang von 144 Büchern hat nichts Unglaubliches (Athen. V, 54. p. 542. ed. Dindf.).

b) Phot. Cod. 189., woraus Stobaeus Florileg. V, 121. eine Anzahl von Artikeln herausgegeben, die neulich A. Weſtermann in geographiſche Ordnung gebracht, und ſeinen Paradoxographis graecc. einverleibt hat (ſ. daſelbſt p. XXXII sq. und p. 166—177.). Ohne Zweifel waren in dieſem Auszug, wie in dem großen Werke ſelbſt, die Früchte ſeiner Reiſen niedergelegt, und Nicolaus pflegte die Methodik des literariſchen Studiums mit der Methodik des Reiſens zu vergleichen (Suidas in *Νικόλαος*). Ein Beiſpiel, wie auch die neueſten indiſchen Forſchungen aus dieſer ethiſchen Völkertafel, auf die wir, wie auf die übrigen Werke des Nikolaos, noch einmal zurückkommen werden, iſt, nach Laſſen, von mir in der Symbolik (I. S. 228. dritt. Ausg.) angeführt worden.

in Bauſch und Bogen loben oder tadeln wollen? Muß ein ſolcher doch ſich von hundert Führern leiten laſſen, von treuen und des Weges kundigen und von trügeriſchen und blinden. So kann er ſelbſt in den Geſchichten der fernen Vorwelt der zuverläſſigſte Zeuge ſeyn, wenn er zuverläſſige Gewährsmänner hat und zugleich kundige und ſorgfältige Excerptoren (denn die Natur der Sache bringt es mit ſich, daß ein ſo vielbeſchäftigter Staatsmann nicht Alles ſelbſt lieſ't, ſondern das Meiſte ſich von ſeinen Literatoren ausziehen, und als Material ſeiner hiſtoriſchen Arbeiten ſich liefern läßt). Ein Anderes iſt es, wo er über ſelbſterlebte und ſelbſtgeſehene Dinge zu berichten hat [a]).

Und dabei bleibt er doch immer ein morgenländiſcher Grieche, wie Hegeſias aus Magneſia, deſſen Uebertreibungen, in Sachen wie in Schreibart, berühmt geworden. Eben ſo verlor ſich Nikolaos in rhetoriſche Parthien, und phantaſiereich, wie er war, und ſelbſt Tragödien-Dichter verſäumte er keine Gelegenheit, ſich in pathetiſchen Darſtellungen zu zeigen, wie z. B. in den Lydiſchen Geſchichten [b]), wo oftmals Dichtung und Wahrheit wunderſam vermengt erſcheinen. In andern Parthien hinwieder gab er ſich plan und einfach, theils wo er neuere Begebenheiten zu erzählen hatte, oder guten claſſiſchen Schriftſtellern folgte; denn er ſchrieb, was den compilirenden Geſchäftsmann verräth, ſeine

a) Z. B. über des Craſſus Zug gegen die Parther, den er zu Damascus ſelbſt mit angeſehen hatte, über Lucullus, über des Brutus und ſeiner Verbündeten und Gegner Thaten und Schickſale, wobei ihn denn auch Plutarch unter ſeinen Führern nennt (ſ. Heeren de fontibus vitarum Plutarchi, p. 158. 161. 175.).

b) Von der Zarina, vom Kambles, von Krösus auf dem Scheiterhaufen; vergl. meine Historicorr. antiqq. fragmm., p. 185. — Einige neue Belege liefern aus derſelben Parthie dieſe Escurial-Excerpte. Ueber den Hegeſias vergl. Wyttenb. Biblioth. Crit. II. p. 539.

Quellen manchmal wörtlich aus, oder copirte sie so, daß ihre Schreibart in seiner Nachbildung deutlich sichtbar wird. Daher seine Sprache und Darstellung im Ganzen sehr ungleich ist a). — Und bei dem Allem könnten wir uns dennoch glücklich preisen, wenn wir die in dieser Universalhistorie aufgehäuften Schätze ungeschmälert heben könnten, und müssen jetzt, wo dies versagt ist, jeden Ueberrest, wie den vorliegenden, willkommen heißen.

Zur Erörterung einiger andern Puncte wird uns die Einleitung des Herrn Feder b) Anlaß geben, wozu ich deswegen unverweilt übergehe.

Nachdem er nämlich dem Urtheile derjenigen Gelehrten, welche behaupten, daß die dem Nicolaus beigelegte Schrift „über sein eignes Leben" (*περὶ τοῦ ἰδίου βίου*) von ihm selbst nicht wohl geschrieben seyn könne, beigetreten, äußert er vorerst seinen Zweifel darüber, ob auch das, was hier (p. 64. Feder, p. 351. Müller) in der Escurial-Handschrift über denselben vorkomme, von ihm selbst herrühren könne, und geht zur Kritik des harten Urtheils des Josephus (XVI, 7. init.) über, und nachdem er darin einen Widerspruch dieses Ebräers mit andern Aeußerungen über denselben nachgewiesen, stellt er die Vermuthung auf, Josephus habe außer der Universalgeschichte des Nicolaus, die er für die älteren Zeiten benützt, für die neueren dagegen als ungetreu verworfen, öffentliche, im Staatsarchiv aufbewahrte Urkunden, königliche Denkwürdigkeiten, auch einige ebendaselbst befindliche Berichte des Nicolaus selbst (Iosephus de B. I. II, 17, 6. VII, 3, 4. Antiqq. Iud. XV, 6, 3.), endlich vielleicht auch einige nachgelassene Schriften desselben ausgezogen, und eben daraus möchte wohl einer von Nicolaus Freunden oder auch ein Späterer das Büch-

---

a) Vergl. Conr. Orelli, ad Nicolai Damascen. fragmm. Supplemm. p. XII sq.

b) Prooem. p. 61 sqq. ed. maior., p. 76 sqq. ed. min.

lein über deſſen Leben zuſammengeſchrieben haben, das man einer neuen Ausgabe der Univerſalgeſchichte vorgeſetzt habe; denn daß es in der erſten, bei Lebzeiten des Herodes erſchienenen, nicht geſtanden, ergebe ſich aus dieſen Escurial-Excerpten, die über dieſes Königs Tod hinausreichen. Uebrigens, obgleich das, was hier über deſſen Leben, ſey es von ihm ſelbſt oder von Freundeshand, berichtet werde, verglichen mit des Joſephus Berichten (A. Iud. XVI sq. B. Iud. I. und II.), nur ein Umriß ſey, ſo ſey doch aus jenen mancher Gewinn zu ziehen; — wie denn die Notiz beſonders werthvoll ſey, daß Nicolaus als Geſandter des Archelaus zu Rom in ſeinem ſechzigſten Lebensjahre geſtanden habe [a]).

Dagegen ſucht K. Müller [b]) dieſe Biographie dem Nicolaus aus folgenden Gründen zu vindiciren: Jene Meinung, daß ſie von Freundes Hand herrühre, beruhe auf einer dem Nicolaus angedichteten Beſcheidenheit; ein ſo offenkundiger Lobredner und Schmeichler des Herodes und des Auguſtus werde ſich auch vor Selbſtlob nicht im Geringſten geſcheut haben. Darauf liegt meine Antwort in meinen obigen Betrachtungen über des Nicolaus vornehme Geburt, Glücksumſtände, hohe Weltſtellung; was Alles den Vorwurf der Schmeichelei, in dem Sinne, wie ihn dieſer Kritiker ausſpricht, geradezu ausſchließt. — Ein Anderes iſt es, wenn er dabei mit Heinrich Valois die Gleichheit der Schreibart in dieſer Selbſtbiographie mit den übrigen Schriften des Nikolaos geltend macht. — Wenn er aber ferner an Theopompus als einen Geſchichtſchreiber erinnert, der ſich eben ſo unbedenklich im Selbſtlob gefallen, ſo findet dieſer große Schriftſteller der claſſiſchen Zeit gleiche Entſchuldigung in gleichen Begünſtigungen der Natur und des

---

a) D. i. im Jahr der Stadt 750 nach Freret, Clinton und Ideler; 753 nach Seyffarth.

b) P. 347 sq.

Schickſals [a]). So hochgeſtellte Männer dürfen mit einer Naivetät ihr Selbſtgefühl kund geben, die geringern Schriftſtellern nicht verziehen wird. Hiermit hängt das oben berührte harte Urtheil des Joſephus zuſammen.

Dieſer nimmt von einem Stillſchweigen des Nicolaus über eine Handlung des Herodes Gelegenheit, über dieſen Biographen den allgemeinen Ausſpruch zu thun, der wörtlich ſo lautet: — „Und ſo fährt er in dieſer Schrift immer fort, die gerechten Thaten des Königs auf übertriebene Weiſe zu loben, die ungerechten hingegen recht gefliſſentlich zu entſchuldigen" [b]). — Aber ſiehe da, welch' eine Ironie des Schickſals — wenn ich denn auch dieſe Modeformel hier gebrauchen ſoll —! Da nimmt ein chriſtlicher Leſer von einem andern Stillſchweigen Anlaß, dem Joſephus ſelber die Wahrheitsliebe abzuſprechen, und zwar in Sachen deſſelben Herodes, unverholen äußernd: „Daß Joſephus nicht ſonderlich wahrheitsliebend ſey, iſt unter vielem Andern auch daraus klar, daß er den (bethlehemitiſchen) Kindermord verſchweiget, eine That, die verſchwiegen zu werden nicht verdient" [c]). — Vollkommen wahr und gegen alle Einreden des Theodor Metochita zu voller Kraft beſtändig würde ein neueſter Kritiker dieſes Urtheil nennen, der den jüdiſchen Geſchichtſchreiber der Feigheit, der Untreue gegen ſeine Nation bezüchtigt, und als einen Mann von entſchiedener ſittlichen Nullität bezeichnet [d]). — Da hätten

---

a) Ueber ihn ſ. jetzt „Die hiſtoriſche Kunſt der Griechen", S. 339. zweit. Ausg.

b) Ioseph. Antiqq. Iud. XVI, 7. pag. 632. Dindf.

c) Griechiſches Scholion in unſerm Codex Palat. nr. 129. fol. 123. Ich habe es in meinen Meletematt. I. p. 99. ganz im Original mitgetheilt, und dabei bemerkt, daß Theodorus Metochita in den neuerlich edirten Miscellann. cap. 15. ed. Müller. ſich der Glaubwürdigkeit des Joſephus kräftig angenommen hat.

d) Philarète Chasles in den Etudes sur les premiers temps du Christianisme, Paris 1847, dem ein deutſcher Literat im Leipz. Repertorium deſſelben Jahrs S. 247. dieſes Verdammungsurtheil gläubig nachgeſprochen hat.

wir alſo am Nicolaus einen Schmeichler des Herodes und des Auguſtus, am Joſephus — des Vespaſianus und des Titus! — Sardi venales, alius alio nequior — wie es im lateiniſchen Sprichwort heißt — und weder hier noch dort eine ſichere hiſtoriſche Gewähr! — Doch ſolcher Hyperkritik ſoll damit Karl Müller nicht bezüchtigt werden, von dem ich mich daher wieder zu Feder wende.

In Betreff der Univerſalgeſchichte wundert ſich dieſer, daß irgend jemand durch den Photius a) ſich zu dem Zweifel habe verleiten laſſen, daß die aſſyriſche Geſchichte einen Theil derſelben gebildet habe, da dieſer Patriarch das ganze Werk des Nicolaus entweder ganz vernachläſſigt, oder gar nicht gekannt habe. — Völlig haltlos, bemerke ich hierbei, erſcheint anjetzt aber Ulrici's Vorſtellung b): jenes Werk ſey gar keine Univerſal- ſondern eine bloße aſiatiſche Geſchichte, *Ἀσσυριακαὶ ἱστορίαι* betitelt, geweſen, und alle übrigen dahin nicht gehörigen Bruchſtücke ſeyen nur den dieſem Werke eingeſchalteten Epiſoden entnommen. Ferner beſtreitet Feder die Vorſtellung, daß die dem Nicolaus beigelegte und dem Herodes zugeeignete Schrift, Sammlung ſonderbarer Sitten (*συναγωγὴ παραδόξων ἐθῶν*), ein Auszug aus der Univerſalgeſchichte geweſen, und ſucht zu zeigen, daß jene Sammlung, wenn ſie ja den Nicolaus zum Verfaſſer habe, von dieſem zur Unterhaltung des durch Geſchäfte und Sorgen niedergedrückten Herodes nicht blos aus jenem Univerſalwerk, ſondern auch aus vielen andern zuſammengetragen worden, mit dem ſichtbaren Zwecke, durch ein Spiegelbild frommer und einfacher Gewohnheiten Exempel zur Nachahmung aufzuſtellen; doch beſcheidet er ſich, daß hierüber ſich auch mehrere andere Vorſtellungen bilden ließen, ohne daß man ſich geneigt fühlen möchte, ſich beſtimmt für Eine zu entſcheiden.

---

a) Cod. 189. Vergl. Federi prooem. p. 79 sq.

b) Charakteriſtik der alten Hiſtor. S. 187. Vergl. K. Müller, p. 345. not. 1.

Das Büchlein über das Leben des Augustus, von Suidas und in den Excerpten des Peirescius und des Escurial anerkannt, mit der Universalhistorie identificiren und als davon abgetrennt denken zu wollen, sey unstatthaft; denn in dem größeren Werke seyen die Erzählung von Cäsar's Ermordung und von den gegenseitigen Ränken des Antonius und Octavianus schicklicher Weise kürzer und episodischer behandelt, hingegen in diesem, den Nachtrag und Schlußstein des großen Ganzen bildenden Büchlein eben so schicklich einer ausführlichen Darstellung gewürdigt worden; denn daß die Universalgeschichte nicht diesseits jener Zeitperiode stehen geblieben, ergebe sich entschieden theils aus den Erzählungen von Sulla, Lucullus, Crassus, Agrippa beim Athenäus und Josephus, theils aus der Gesammtzahl von 144 Büchern dieses Hauptwerks des Nicolaus.

Der Annahme Sevin's, als habe Nicolaus auch über das Leben des Herodes ein ähnliches Werkchen geschrieben, hält Feder (p. 80 sq.) zuvörderst das völlige Stillschweigen der Schriftsteller entgegen, sodann bemerkt er, was Josephus (Antiqq. XIV, 1, 3. u. XVI, 7. init.) auf des Nicolaus Zeugniß von Herodes erzähle, möge theils aus der jüdischen Abtheilung der Universalgeschichte, theils aus den oben erwähnten Staats-Urkunden und königlichen Memoiren entnommen seyn.

Ich beschließe dieses kurze Sendschreiben mit einer Epikrise des in dieser Escurialhandschrift aus dem Titel von den Verschwörungen enthaltenen einzigen Artikels, der von Herodes dem Großen handelt, und besonders zu Vergleichungen mit des Josephus Bericht den beiden Herausgebern Anlaß geliefert hat. Da die Kürze mir nicht erlaubt, ihre Anmerkungen hier wörtlich mitzutheilen, so gebe ich unter dem Text meist nur meine eignen Zusätze.

Bei K. Müller p. 348. lautet der lateinische Titel: De vita sua. De educatione sua: bei Feder p. 64. ed. maior., p. 81. ed. min.: Nicolai Damasceni e libro

qui fertur de Vita sua. Der zweifelnde Zwiſchenſatz iſt im Prooemium beſprochen, und ich habe mich ſelbſt oben darüber erklärt. Der Inhalt wird in der erſten Anmerkung a) ſummariſch angegeben: wie nämlich der Kaiſer Auguſtus, höchſt aufgebracht über den von Herodes eigenmächtig gegen die Araber unternommenen Feldzug, dem König die heftigſten Vorwürfe b) brieflich gemacht, und deſſen Geſandten mit Verletzung alles Anſtandes entlaſſen, wie er aber durch den nach Rom geſendeten Nikolaos in ſolchem Grade umgeſtimmt worden, daß er ſeinen Zorn gegen des Königs Ankläger ſelbſt wendet c); ferner wie über das Haus des Herodes Stürme hereinbrechen, die erſt den beiden Söhnen der Königin, ſodann dem älteſten, ihrem Verfolger ſelbſt, das Leben koſten, und endlich, wie es zuletzt dem Nikolaos gelungen, auch den Nachfolger des Herodes, Archelaos, beim Kaiſer Auguſtus wieder in Gunſt zu ſetzen. So weit das Summarium. Das Weſentliche der Erzählung ſelbſt iſt kurz zuſammengedrängt folgendes:

---

a) Mit Verweiſung auf Joseph. Antiqq. Iud. librr. XVI. et XVII. und de B. Iud. I. et II. im Allgemeinen und insbeſondere zunächſt auf Antiqq. Iud. XVI, 9, 1 sq. [p. 636. ed. Dindorf. — In der nächſtfolgenden Zeile der Müller'ſchen Note muß ſtatt Salmonem verbeſſert werden Salomen sororem Herodis].

b) Zur Erklärung des Ausdrucks: ἐκεῖνος ἤφιει φωνὰς verweiſe ich beſonders auf Wyttenbach's Index in Plutarch. II. p. 1657.

c) Die in manchen Umſtänden abweichenden Berichte des Joſephus werden von den Herausgebern, zum Theil mit Texteſsverbeſſerungen, nachgewieſen. — So erfahren wir z. B. hier erſt, daß Sylläus wirklich hingerichtet worden. — Zum hier auch genannten Aretas verweiſe ich auf zwei Münzen dieſes arabiſchen Königs bei Haverkamp ad Iosephum Tab. I. Nr. 12. u. 13. Die Vorderſeite der 2. iſt der des Juden Bacchius der gens Plautia (in meiner Sammlung und bei Eckhel D. N. V. V. p. 278., auch bei Mionnet p. 45.) ganz gleich. — Uebrigens bemerkt Tacitus Histor. V, 1. den noch zu Veſpaſian's Zeit fortdauernden Haß zwiſchen Juden und Arabern.

Zuerſt des Antipater, älteſten Sohnes des Herodes, Anklage gegen die jüngern, Alexander und Ariſtobulus, als trachteten ſie dem Vater nach dem Leben [a]) [*διαβάλλοντος ὡς ἐπιβουλεύοντας τῷ πατρί*, wie Feder und Müller ergänzen]; ſodann Verurtheilung vom Synedrium; darauf des unterdeſſen aus Rom zurückgekehrten und von Herodes befragten Nicolaus Rath, nichts Heilloſes [*ἀνήκεστόν τι*, wie Feder und Müller verbeſſern] zu beſchließen, ſondern ſie bis auf Weiteres in gefänglicher Haft zu halten [b]); hierüber Entrüſtung des Antipater, der den durch wiederholte Ränke und Schreckmittel eingeſchüchterten Vater endlich beſtimmt, daß dieſer, ohne dem Nikolaos weiter etwas mitzutheilen [*οὐδὲν ἔτι μεταδοὺς Νικολάῳ* nach der Emendation beider Herausgeber, die ſehr häufig zuſammentreffen], die Jünglinge in der Nacht hinrichten läßt. — „Und dies war," ſchließt der Bericht, „für Herodes, dem bisher [corrigire hucusque bei Müller] Alles wohl gelungen, des Unglücks Anfang."

---

a) Da der Epitomator die Namen nicht nennt, ſo verweiſe ich zuerſt auf Iosephus Antiqq. XIV, 12, 1. XVI, 3. XVI, 11. B. I. I, 22 sqq. und bezeichne ſie nach Spanhem. ad Ioseph. II. p. 404. und Saxe Tabb. genealog. nr. 27. näher ſo: Antipater II., Sohn des Herodes von einer Privatperſon Doris, Alexander I. und Ariſtobulus I., Söhne der Mariamne I. aus der zweiten Ehe des Herodes und aus königlicher Abkunft; vergl. Feder, p. 65. ed. maior., p. 82. minor. und C. Müller, p. 351 sq. Es lagen auch Intriguen der Salome und der Pheroa dazwiſchen. Vermitteler waren Auguſtus ſelbſt und der König von Kappadocien Archelaos; aber die Prinzen hatten ſich wenigſtens durch Unklugheit und Trotz des Vaters Ungnade zugezogen.

b) Anders Iosephus Antiqq. XVI, 7., der den Nicolaus nicht perſönlich befragen und abrathen läßt. — Hier darf man aber doch wohl fragen: Handelt ſo ein bloßer Schmeichler gegen ſeinen König, wie Nicolaus hier und beim folgenden Proceß des Antipater? — wobei jedoch des Nicolaus übertriebene Verehrung des Auguſteiſchen Hauſes auch nicht unbemerkt gelaſſen werden ſoll.

Bei der folgenden Erzählung (p. 66 sqq. p. 84 sqq. Feder, p. 352 seqq. Müller) von der nachherigen Verſchwörung des Antipater gegen Herodes (deſſen Schweſter Salome I. und andere Familienglieder mit verwickelt waren) werden die Abweichungen der Berichte des Joſephus von Feder gleichfalls nachgewieſen, und auf die Art aufmerkſam gemacht, wie ein damit zuſammenhängender Anſchlag gegen des Kaiſers Haus ſelbſt eingeführt wird, wo die Worte: — „ein viel größeres Verbrechen als die gegen ſein eigenes Geſchlecht begangenen Ungerechtigkeiten" [*πολὺ μεῖζον τῶν εἰς τὸ γένος παρανομημάτων*], wenn ſie Nicolaus ſelbſt geſchrieben, keine geringe Unterwürfigkeit des Hofmanns unter die kaiſerliche Majeſtät verrathen. — Bei dem niedergeſetzten Gericht macht auf des Königs Befehl Nikolaos den Ankläger [wobei in dem eingeſchalteten Lobſpruch auf dieſen beide Herausgeber eine Lücke des Textes faſt gleichlautend ergänzen], Varus a) den Richter und Antipater ſeinen eignen Sachwalter, der denn, obgleich auch diesmal der Ankläger gerathen hatte, die Entſcheidung dem Kaiſer zu überlaſſen, auf unterdeſſen von Rom eingetroffene Briefe, hingerichtet wurde b). — Kurz darauf c) ſtirbt Herodes. Wegen der darauf ausgebrochenen Unruhen, und da griechiſche Städte

---

a) Nämlich Quintilius Varus war damals Statthalter von Syrien (Tacit. Historr. V, 9.); derſelbe, der ſpäter im Teutoburger Wald mit mehreren Legionen ſein Leben verlor.

b) Wenn Auguſtus ſich daher das Witzwort erlaubte, mit Anſpielung auf das jüdiſche Verbot des Schweinefleiſches: „Melius est Herodis porcum esse quam filium" (Macrob. Saturn. II, 4. p. 358 ed. Zeun.), ſo verräth dies die ganze Herzloſigkeit dieſes Fürſten, der die Hinrichtung des Antipater ſelbſt gerathen hatte, wo nicht auch die der beiden andern Prinzen, wie Scaliger ad Euseb. p. 163. behauptet.

c) *Ὀλίγου χρόνου διελθόντος.* Nach fünf Tagen, wie Iosephus A. I. XVII, 8, 1. meldet; im Jahr d. St. 750 (751) (vergl. Fréret in den Mémoires de l'Acad. des Inscrr. XXI. p. 278 sqq.) nach 34- oder 37jähriger Regierung.

ſowohl als die Juden ſelbſt Geſandte nach Rom an Auguſtus ſendeten, ſo überredet des Königs Nachfolger Archelaos den Nikolaos, ihn dahin zu begleiten, der denn dieſen auch nicht nur zu Verträgen mit ſeinen Verwandten, wie mit den Juden und griechiſchen Städten beſtimmt, ſondern deſſen Sache auch beim Kaiſer ſo erfolgreich führt, daß dieſer jenem die ganze Hälfte des väterlichen Reichs mit dem Titel Ethnarch (ἐθναρχης) und mit der Hoffnung auf den künftigen Königstitel a), den zwei jüngern Brüdern, Philippos und Antipater (Antipas bei Joseph. A. I. XVII, 9, 11.), jedem ein Viertel mit dem Titel Tetrarch (τετραρχης) zutheilt.

---

a) Nicolai Excerpt. Escurial. p. 68. (p. 86. p. 354.): Ὑπέσχετο δὲ, εἰ αὐτὸν ἄξιον [nicht ἀξίον] παρασκευάσειε, καὶ βασιλέα ταχὺ ποιήσειν. — So ſprach damals kaiſerliche Majeſtät zu den Söhnen des großen Herodes. Aber dieſe kurze Friſt für die Bedingung des Wohlverhaltens war für den Begnadigten eine viel zu lange. Sechs Jahre (759 d. St., a. 6 nach Chr.) mußte ihn Auguſtus wegen vieler Grauſamkeiten gegen ſeine Unterthanen nach Vienne relegiren; und wenn er dennoch (Matth. 2, 22.) König (βασιλεὺς) genannt wird, ſo iſt dies ſehr uneigentlich zu nehmen; wie denn auch Antipas (Antipater, der Mörder Johannis des Täufers, Matth. 14, 9. Marc. 6, 22.) eben ſo uneigentlich König heißt. — Vom Teſtament des Herodes (über deſſen letzte Aenderung ſ. Ioseph. A. I. XVII, 8. p. 673. Dindf.) wird in dieſem Excerpt aus Nicolaus ausdrücklich nichts geſagt; daß es jedoch von Auguſtus zum guten Theil umgeſtoßen worden, erſieht man aus Joſephus Berichten. Daß aber Niebuhr (Vorträge über röm. Geſch. V. S. 179.) ſehr ungenau ſich ſo erklärt: „Wenn wir im Joſephus das Teſtament des Herodes leſen, welcher dem Auguſtus und deſſen Familie ſein ganzes Vermögen hinterließ", ergiebt ſich aus Folgendem: 1) daß Herodes ſeine Schweſter Salome bereicherte (ἐπλούτιζε); 2) daß er ſeinen Söhnen und Enkeln Geld, Renten und Grundſtücke vermachte. — Ueber die Einrichtung der öffentlichen Einkünfte, nachdem Judäa als Provinz zu Syrien geſchlagen worden, findet man Alles beiſammen bei Noris, Cenotaph. Pisana II, 16. und bei Wesseling, Diss. de Censu Quirini. Ultr. 1745.

Von p. 68. (p. 86. p. 356.) folgen darauf unter der Aufſchrift Ἱστορίαι (Historiae) die Escurial-Excerpte deſſelben Titels, περὶ ἐπιβουλῶν, aus der Univerſalgeſchichte des Nicolaus, und zwar zunächſt aus der von morgenländiſchen Reichen; Abſchnitte, welche zum Theil ganz neue Sachen enthalten, von Kataſtrophen bei Aſſyriern, Babyloniern, Medern, Perſern u. dergl., und wobei Nicolaus, neben andern Führern, häufig den Hiſtorikern Ktesias, Dino und Ephorus folgt. — Eben jetzt und noch täglich gewinnen gerade dieſe geſchichtlichen Gebiete erwünſchte Aufklärungen durch die Arbeiten von Botta, Layard, Juynboll, Quatremère u. A. a).

Da ich jedoch die Gränzen eines Briefs bereits überſchritten haben dürfte, ſo ſchließe ich hiermit und bitte Sie, meine verehrten Amtsgenoſſen, dieſe Blätter gütig aufzunehmen.

Fr. Cr.

---

a) S. z. B. die Berichte darüber von Haſe, Raoul-Rochette und Quatremère im Journal des Savants 1849 und des letzteren eigene Observations sur la ville de Ninive ebendaſelbſt p. 557 sqq., woneben ich auch, um nur das Neueſte zu berühren, auf J. Rubino's disputatio de Achaemenidarum genere. Marburgi 1849. aufmerkſam mache.

3.

Die Entwickelung des Moralsystems in der reformirten Kirche.

Von

D. Alex. Schweizer in Zürich.

Zweiter Artikel.

II. Von Amyraut bis auf die Wolfianer.

(Fortsetzung.)

III. Die zur ascetischen Litteratur hinneigende populare Moral, Casuistik u. s. w.

Bei der Ansicht, daß die Moral nicht bloß das Ethische lehrend darzustellen habe, sondern auch praktisch auf das Hervorbringen des Sittlichen hinarbeiten müsse, wie schon Amyraut erklärt, konnte eine erbaulich-ascetische Behandlung nicht ausbleiben. Das große Gebiet der Erbauungslitteratur, bei den Reformirten weit vorherrschend im Typus der Moral, kann hier nicht mit umfaßt werden, wohl aber sind diejenigen Werke zu berücksichtigen, welche eine Mittelstellung einnehmen und darum auch für die Wissenschaft nicht Unbedeutendes geleistet haben.

Am einfachsten wird sich dieses Gebiet überschauen lassen, wenn nach Voraussendung dessen, was man Casuistik, Ascetik und Lehre vom geistlichen Leben genannt hat, die von bloßen Erbauungsbüchern bestimmt noch unterscheidbaren Bearbeitungen der Moral für gebildete Leser aufgeführt werden.

1. Die reformirten Caſuiſten.

Die Caſuiſten der reformirten Confeſſion, Perkins, Ameſius und Alſted, gehören ſämmtlich in die frühere Periode. Der Zweck dieſer Verarbeitung des ethiſchen Stoffes iſt ein paſtoraler.

Wilhelm Perkins, geb. 1558, ſchrieb ſeinen Gewiſſensſpiegel engliſch, in die Guil. Perkinsi Opera omnia theologica, Genev. 1624, iſt die Ueberſetzung des Thomas Drarus aufgenommen; die deutſche von Springli, Baſel 1640, mag uns hier genügen. Im erſten Buch wird die Nothwendigkeit der gegenſeitigen Beichte, als einer durchaus freien, behauptet, dann der Begriff des moraliſch Guten als des mit Gottes Geſetz Uebereinſtimmenden beleuchtet. Gut ſeyen gewiſſe Handlungen, als Werke an und für ſich betrachtet; ſie müſſen aber auch gut ſeyn nach der ſie hervorbringenden Geſinnung. In der erſtern Hinſicht gibt es auch Mitteldinge, die, weder gut noch bös, dieſes werden in der letztern Hinſicht, ſomit entweder ſchicklich und gut oder unſchicklich und ſchlecht. Alsdann wird von der Sünde und ihren unterſchiedlichen Arten gehandelt. Sie iſt Mangel an Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Geſetz; denn nur dieſe Uebereinſtimmung hat Adam verloren, nicht aber die Subſtanz von Seele und Leib noch deren natürliche Kräfte, wie wenn ein Inſtrument ſich verſtimmt. Es iſt ein Abgang des Guten und Eintreten des Böſen. Die Sünde iſt ein Abgang deſſen, was ſeyn ſollte, nichts Poſitives, ſie wird aber dann ein habitus an dem, worin der Abgang ſich befindet. Fragt ſichs weiter: was iſt ein Sünder? ſo merke man vier Stücke, das Gott beleidigende Vergehen, die Schuld, die Strafe; nur das erſte macht den Menſchen zum Sünder. Zu jenen drei Stücken kommt noch das vierte, der Makel, den die Sünde, obwohl längſt begangen, am Menſchen hinterläßt, beſtehend in einer böſen Dispoſition und Neigung, ſo daß der Menſch zum weitern Sündigen um ſo geneigter iſt. Das, was den

Menſchen zum Sünder macht, iſt das Vergehen ſammt dieſem zum weitern Sündigen disponirenden Makel. So wird durch die Erbſünde jedes Kind ein Sünder, nicht nur durch Zurechnung des Vergehens Adams, ſondern auch durch die forterbende Neigung zum weitern Sündigen. — Es gibt verſchiedene Arten der Sünde, zunächſt ſchon mit Rückſicht auf die Anfänge und Urſachen. Erſtlich in Hinſicht auf die Intelligenz: wiſſentliche und unwiſſentliche, wo man doch wiſſen ſollte, ſomit aus Leichtſinn oder Muthwillen ſich nicht beſinnt; ſodann rückſichtlich des Willens: mit Willen, aus Uebereilung und mit halbem Willen, wie die Sünden des Wiedergeborenen zum Theil mit, zum Theil wider Willen geſchehen; endlich mit Hinſicht auf den Affect: aus Schwachheit und aus Vermeſſenheit. Weiter theilt man hinſichtlich deſſen, wogegen man ſündigt: des Geſetzes: Uebertretung und Unterlaſſung. Weiter unterſcheidet man ſchreiende und erträgliche, wie man ſie auch nennt läßliche Sünden; jene, die ſo greulich ſind, daß ſie das Gericht herbei fördern, dieſe die Gott gnädig erträgt, ja nachläßt, wie die Erbſünde, die verborgenen Fehler der Wiedergebornen und gewiſſe für den, der ſie ausübt, nicht ganz rechtmäßige, ſonſt aber gebotene Handlungen. Weiter gibt es Sünden wider Gott und wider den Menſchen; außer dem Leib und an demſelben; eigne Sünden und Theilhaftmachung an fremden; größere und geringere nach den ſieben Umſtänden, Perſon, welche ſündigt, Perſon, wider welche man ſündigt, den Gegenſtand, den man verletzt, den Ort, den Zweck, Art und Maaß, die Zeit. Auch die Häufung kommt in Betracht, die Entwickelungsſtadien: Verſuchung, Empfängniß, Geburt, Vollendung der Sünde. Gegen die ſtoiſche Gleichheit aller Sünden ſind deren verſchiedene Stufen zu lehren. — Weiter iſt zu handeln vom Gewiſſen. Es iſt ein Sichbewußtſeyn, gibt Zeugniß nach Gott, unter Gott, aber über dem Menſchen, es zeugt unwiderruflich, mit Macht, zu entſchuldigen oder zu beſchuldigen. Was nicht aus Glauben,

das iſt Sünde, will ſagen: was man thut ohne Gewißheit, daß es erlaubt ſey, ſomit wo das Gewiſſen zweifelt, oder wo es irrt, oder wo man wider das Gewiſſen handelt.

Nach dieſer Grundlegung kommen wir zu den Fragen und Fällen des Gewiſſens. Wir theilen ſie nach der Betrachtung des Menſchen für ſich und des Menſchen in ſeinen Beziehungen zu Anderen, d. h. zu Gott und dem Nächſten. Jeder iſt Glied eines Hauſes, einer Kirche, eines Staates. Alſo entſtehen drei Abſchnitte: 1) vom Menſchen, wie er Menſch an ſich iſt; 2) wie er gegen Gott; 3) wie er zu den menſchlichen Gemeinſchaften ſich verhält: a. Haus, b. Kirche, c. Staat.

Erſtens: Fragen vom Menſchen an und für ſich ſelbſt gibt es dreierlei, 1) was er thun müſſe, ſelig zu werden, 2) wie er ſeiner Seligkeit gewiß werde, 3) wie er ſich, in großen Nöthen faſt erliegend, wieder aufrichte. Alſo 1) Wie kann der Menſch bei Gott zur Gnade kommen und ſelig werden? Durch Gottes Wort, durch Mittheilung der erſten und der andern Gnade. Das erſte geht durch alle Stufen der vorbereitenden Gnade bis dahin, wo ſie durchbricht, das zweite iſt die ſtete Erhaltung der erſten Gnade, ſo wie in der Natur die Schöpfung den Creaturen ein Weſen gibt, die Vorſehung aber es erhält, was gleichſam eine andere Erſchaffung iſt. Wer ſelig werden will, muß ſich vor Gott demüthigen, an Chriſtus glauben, ſich von Sünden bekehren, einen neuen Gehorſam leiſten. Die Demüthigung beſteht in Traurigkeit des Herzens aus Scham über die Sünde, ſodann in der Demüthigung Segen, endlich in den ſie betreffenden Gewiſſensfragen, die ſich auf drei Hauptfälle zurückführen laſſen: 1) wie, wenn es begegnet, daß einer, der ſich demüthigt, ſich weder alle, noch die meiſten Sünden zum Bewußtſeyn bringen kann? 2) was ſoll der thun, welcher ſolch hartes Herz in ſich findet, daß er ſich nicht gern, wie er möchte, demüthigen kann? 3) ob der, ſo mehr wegen Verluſtes eines lieben Freundes oder Gutes,

als wegen seiner Sünden betrübt wird, sich dennoch recht demüthigen könne? — Weiter ist zur Seligkeit nöthig der Glaube an Christus, wozu zweierlei gehört: zunächst, daß wir die Hauptstücke des christlichen Glaubens und Religion, die Summa des Evangeliums, vornehmlich die Verheißung und das ewige Leben durch Christus wissen und verstehen; sodann, daß wir die Verheißung und das versprochene Gut, Christum, uns selbst zueignen. Die Gewissensfragen vom Glauben sind: 1) wie können wir uns Christus mit all seinen Gütern zueignen? 2) wann fängt der Glaube im Herzen an? — Weiter zur Seligkeit nöthig ist die Buße und Besserung — —, endlich der neue Gehorsam. Gewissensfragen: 1) wie muß einer sein Leben anstellen, auf daß er in einem neuen Gehorsam lebe? 2) wie muß er gute Werke thun und was alles gehört dazu? — Zweite Hauptfrage: Wie kann der Mensch seiner Seligkeit gewiß werden? — — dann dritte: Wie erwehrt er sich der verzweifelnden Schwermuth und Anfechtung? was besonders genau ausgeführt wird. Im zweiten Buch von den Fragen, betreffend den Menschen in seinem Verhältniß zu Gott. Hier wird von Gott, Christus, der heil. Schrift, der Religion, dem innern und äußern Gottesdienst, dabei vom Gebet, Anhörung der Predigt, den Sacramenten sehr genau, vom Anbeten und Anrufen polemisch, vom Glauben bekennen, vom Eid, Gelübden, Fasten, Sabbat geredet. Im dritten Buch von der Tugend und ihren Arten, so daß an jede Tugend praktisch wichtige Gewissensfragen angeknüpft sind. —

Diese, zur Charakterisirung fürs erste Buch näher eingehende Uebersicht mag zeigen, daß Perkins' Gewissensspiegel theils wissenschaftliche Fragen fördert, theils eine gediegene Leitung für die wichtigern oder schwierigern Gewissensfragen des Christen darbietet, so daß z. B. der Prediger einen höchst brauchbaren Stoff daraus entnehmen kann. Der reformirte Typus zeigt sich überall, besonders in der

Hervorhebung des Abſchnittes über die ſubjective Gewißheit der Seligkeit und über die mit der Prädeſtinationslehre zuſammenhängende Sorge für ſchwere Anfechtung und Schwermuth.

Perkins' Schüler Amesius ſchrieb ſein de conscientia et eius iure vel casibus gleich ſelbſt lateiniſch. Seinen Puritanismus kennen wir ſchon aus der Medulla theologiae; kurz und ſcharf ſpricht er ihn aus in ſeinem Puritanismus Anglicanus s. praecipua dogmata eorum, qui inter vulgo dictos Puritanos in Anglia rigidiores habentur, a Guil. Amesio. Amstel. 1658, wozu beſonders noch zu vergleichen iſt G. Amesii sententia de origine sabbati et die dominica, quam ex ipsius mente concepit — Nathanael Eatonus Angl. Amst. 1658. Da Stäudlin (S. 427 f.) die Caſuiſtik des Ameſius charakteriſirt hat, ſo geben wir lieber einen Begriff von der Caſuiſtik des deutſchen Theologen Joh. Heinrich Alſted, geb. 1585, geſt. 1638, deſſen theologia casuum 1621 in Hannover erſchienen iſt. Als Eintheilung dienen ihm die Artikel des apoſtoliſchen Symbolums, der Dekalogus und das Vater Unſer. Theologia casuum est pars theologiae practicae, de pacanda conscientia hominis tentati. Hinc finis ipsius statuitur decisio casuum sive scrupulorum et quaestionum conscientiae, i. e. talium quaestionum, quae obiiciuntur homini pietatem professo et in pietatis studio progressus facturo. Die quaestiones conscientiae ſeyen von den controversiae theologicae wohl zu unterſcheiden, jene ſeyen praktiſche und berückſichtigen das fromme Leben des Menſchen, während dieſe theoretiſch ſind und die theologiſche Erudition angehen. Die theologia casuum ſey um ſo wichtiger, als ſie im praktiſchen Leben nicht etwa die irdiſchen Güter, ſondern das Heil der Seele beſchlage, welches täglich ſo mancherlei Verſuchungen beſtehen muß. Die theologia casuum iſt ex uno dei verbo petenda; ſie muß vor Allem unterſuchen,

worin die zu erzielende tranquillitas conscientiae beſtehe, und wie vielerlei tentationes es gebe. Die conscientia ſelbſt laſſe ſich in zwiefacher Hinſicht betrachten, aut in schola legis, aut in schola evangelii. In der Schule des Geſetzes ſey dasjenige Gewiſſen ruhig, welches entweder das ganze Geſetz erfüllt, wie Adam im status integritatis ein ſolch ruhiges Gewiſſen hatte, oder welches doch von dieſem und jenem Fehler frei iſt, z. B. von Trunkenheit, Ehebruch u. ſ. w. In der Schule des Evangeliums iſt dasjenige Gewiſſen ruhig, welches durch Chriſti Blut abgewaſchen iſt. Dieſes Fundament beachte man wohl, denn wenn einer das Geſetz oder den Dekalogus anſieht, ſo kann es nicht anders ſeyn, als daß er mancherlei Gewiſſensbiſſe und Aengſtigungen fühlt, welche vom Evangelium geheilt werden. — Was die Arten der tentationes betrifft, ſo ſey nach deren Urſprung die tentatio a deo profecta, divina von der a creatura profecta zu unterſcheiden; jene ſey nichts Anderes, als eine probatio, durch welche Gott weiſe und gerecht das im Menſchenherzen Verborgene an den Tag bringt, verſchieden bei den electis und bei den reprobis, dort Bewährung und völligeres Herausentwickeln des Guten, hier Mittel des Gerichtes, ihnen ſelbſt und Andern ihre Bösartigkeit zu zeigen, ſey es durch tentatio divina activa oder permissiva. Immer verſucht und prüft Gott entweder durch tentatio prosperitatis oder afflictionis (Luſt und Unluſt). Die von Creaturen ausgehende tentatio iſt vel diabolica, vel humana, je nachdem ſie den Satan oder einen Menſchen zum Urheber hat. Der Menſch verſucht aber entweder Gott, oder ſich ſelbſt oder einen andern Menſchen; Gott, indem er deſſen Langmuth, Barmherzigkeit, Güte und Wohlthaten mißbraucht, oder Unerlaubtes von ihm begehrt, pharisaica et tentatio praesumtionis; den Menſchen, indem er ihn zum Böſen verführt, tentatio seductionis; ſich ſelbſt, wenn er ſich von ſeiner eignen Luſt verlocken und verzehren läßt. — Alle tentatio iſt vel ad bonum vel ad

nalum; jene iſt probationis, crucis, dieſe seductionis. Aus dieſer Dichotomie ergeben ſich vier Claſſen der tentationes: 1) lucta conscientiae et conflictus animi Christo addicti cum ira divina, die ſchwerſte Art von Gewiſſensanfechtung, entſpringend aus der probatio divina, quae est veluti fornax, qua aurum i. e. fides nostra purgatur; 2) diabolica tentatio, quae immediate proficiscitur a Satana et nominatur tentatio blasphema; 3) tentatio a proprio hominis peccato oriens tum originali tum actuali, tentatio carnis et mundi; oritur enim vel a peccato intra nos habitante vel a peccato extra nos ab aliis perpetrato; 4) tentatio a phantasia s. imaginatione laesa et corrupta oriens, dicitur melancholica. Dieſe Arten können ſich auch miſchen, z. B. Gott durch Segnungen uns prüfen, Satan, Welt und Fleiſch uns zur Ueppigkeit reizen. — Eben ſo genau wird alsdann das subiectum theologiae casuum, d. h. die conscientia behandelt. Sie iſt vis intellectus practici in creatura rationali statuens de rebus gestis; ſie iſt medio inter deum et hominem loco posita, infra deum et supra hominem, indem nur Gott durch ſein Wort das Gewiſſen verpflichtet, immediate in lege et evangelio. Das Geſetz iſt a) das ſittliche, zuſammengefaßt im Dekalogus, ſo daß die zweite Tafel, Nächſtenliebe, der erſten untergeordnet iſt, ein allgemeines Geſetz weicht dem ſpeciellen, das Verbot des Tödtens dem ſpeciellen Befehl an Abraham, ſeinen Sohn zu opfern; b) das judicielle Geſetz für Iſrael iſt iuris communis vel particularis, jenes alle Menſchen immerdar verpflichtend, ſomit als moralis, dieſes nur die Juden auf eine gewiſſe Zeit. Aber wie unterſcheide ich beides? Illa lex forensis est aeterna, cuius ratio est aeterna, ratio siquidem est anima legis; ferner illa lex forensis est aeterna, quae non tantum inter Iudaeos, sed etiam inter alias gentes viguit! So das Geſetz von

der Strafe des Mordes. 3) Das Ceremonialgesetz handelt von den Gebräuchen beim äußern Gottesdienst des A. T.; vor Christi Tod war es verpflichtend für Juden, aber nur für sie; von Christi Tod bis zum Untergang des jüdischen Staates verlor es diese Verpflichtungskraft und wurde ein Adiaphoron, man konnte nach Umständen es halten oder nicht. Nach dem Untergang des jüdischen Staates und nach der Ausbreitung des Evangeliums erlosch es gänzlich und machte der christlichen Freiheit Platz. — Das Evangelium verpflichtet die Gewissen, natürlich nur der Berufenen, welche es haben; Andere werden nur nach dem Gesetz gerichtet; wonach wir einst gerichtet werden, das müssen wir schon in dieser Welt anerkannt haben. — Welches aber sind nun die Dinge, die das Gewissen bloß mittelbar verpflichten, d. h. so, daß sie nicht aus sich diese Kraft haben, sondern nur abgeleitet aus dem göttlichen Worte? Der Art sind die leges humanae, iusiurandum, votum et promissio. Hier gilt: menschliche Gesetze über Adiaphora, civiles vel ecclesicae obligant in conscientiis, quatenus verbo dei congruunt, bono publico inserviunt, ordinem tuentur et denique libertatem conscientiae non tollunt; dann haben sie verpflichtende Macht kraft des allgemeinen göttlichen Gebotes vom Ansehen der Obrigkeit. 1) Wenn menschliche Gesetze aber etwa das an sich Gute gebieten, so ist es eben ein göttliches Gesetz und darum schlechthin verbindend; befehlen sie Böses, so verpflichten sie nicht, vielmehr ist man zum Nichtgehorsam verpflichtet. Daher lehren wir gegen die Papisten, daß bürgerliche und kirchliche Gesetze keinen Zwang auf die Gewissen üben dürfen, deren Herr nur Gott ist; diese Seelentyrannei muß man verabscheuen. 2) Menschliche Gesetze verbinden das Gewissen nicht, sobald sie unbeschadet des Zweckes, zu welchem sie gegeben sind, und ohne Aergerniß für Andere, auch ohne Geringschätzung des Gesetzgebers übergangen werden können.

3) So weit sind menschliche Gesetze verpflichtend bis ins Gewissen, als ihre Uebertretung, zumal wenn mit Aergerniß oder Geringschätzung verbunden, mit vollem Rechte für Sünde gehalten wird. 4) Kirchliche Gesetze der Menschen sind entweder Feststellung nöthiger Dinge, ohne welche Ordnung und Anstand in der Kirche nicht erhalten werden kann, oder sie beschlagen Adiaphora; die erstern sind verbindlich kraft des göttlichen Gebotes, daß Alles ordentlich und ehrbar geschehen soll; die letztern nicht ebenso, es wäre denn ein Aergerniß für den Nächsten damit verknüpft oder Geringschätzung der kirchlichen Autorität. 5) Der Eid bindet das Gewissen, wenn er über gewisse und mögliche Dinge ohne Arglist, zu Gottes Ehre gethan ist, von denen, welche das Recht haben, sich zu verpflichten. Denn unter diesen Bedingungen ist der Eid ein Theil des Gottesdienstes. 6) Das votum ist ein dreifaches, morale, ceremoniale, liberum; votum morale ist das Gelübde des moralischen Gehorsams in der Taufe und im Abendmahl, verpflichtend für alle Christen. Das votum ceremoniale ist das Gelübde eines ceremoniellen Gehorsams im A. T., wie das der Nasiräer; es verpflichtet die Betreffenden. Das votum liberum betrifft die Leistung äußerer Dinge, welche man zur Ausübung der Frömmigkeit übernimmt; es ist verpflichtend, wenn es mit Gottes Wort übereinstimmt und die christliche Freiheit nicht aufhebt, unserer Berufung nicht zuwider und ohne alle Vorstellung eines Verdienstes ist. 7) Eine promissio simplex ist verpflichtend nach dem Willen dessen, dem sie gegeben wurde, wenn sie nämlich dem Wort Gottes und der Rechtschaffenheit nicht widerstreitet und gegeben ist von einem, der die Berechtigung hat und von keiner List oder Betrug verlockt war, wenn sie endlich legitim und möglich bleibt.

So viel über die subiectio conscientiae, nun über ihre potestas s. officium. Dieß übt sich aus in zweierlei,

in testificatione et in iudicii exercitatione; bei jener kommt dreierlei in Betracht, worüber, auf welche Weiſe und wie lange es zeuge. Das Gewiſſen zeugt über verborgene Gedanken, über Begierden und über äußere Handlungen; es zeugt auf doppelte Weiſe, nämlich theils beachtend und angebend, was wir thun, theils innerlich uns ermahnend, gleichſam Protocoll führend und das Vergangene in Erinnerung bringend; es zeugt auch noch in jener Welt. — Bei der exercitatio iudicii kommt zweierlei in Betracht, nämlich mit welchen Mitteln das Gewiſſen Gericht übe, und über welche Dinge. Die Mittel, adminicula, deren es ſich beim Richten bedient, ſind mens, synteresis et memoria; die mens gibt dem Gewiſſen theoretiſche Principien, welchen gemäß das Urtheil logiſch ſich geſtaltet; die synteresis iſt der habitus oder die Bereitſchaft praktiſcher Regeln, Darbietung des göttlichen Geſetzes, ſo daß das Gewiſſen damit Cenſur ausüben kann; die memoria vergegenwärtigt dem Gewiſſen die zu richtenden Handlungen. Es urtheilt in der Form des syllogismus practicus, anklagend und verurtheilend, oder freiſprechend. Z. B. synteresis ait: qui honorat parentes, ipsi bene erit; memoria: tu honoras parentes; conclusio conscientiae: ergo tibi bene erit. Oder: Omnis homicida est maledictus, tu es homicida, tu igitur es maledictus. — Die Dinge betreffend, über welche das Gewiſſen richtet, ſo ſind ſie praeteritae aut futurae. Die accusatio ſagt: dieſe Handlung iſt böſe. Die condemnatio iſt der Spruch, daß einer durch dieſe oder jene Handlung zeitliche oder ewige Strafe verdient habe. Zukünftiges beurtheilt das Gewiſſen zum voraus als ein ſicherer Führer. Hierbei gelten die Grundſätze: 1) Princip aller guten Werke iſt die Ausſage des Gewiſſens, daß etwas Gott gefalle; 2) was bei unſchlüſſigem, zweifelndem Gewiſſen geſchieht, iſt Sünde; 3) was bei irrendem Gewiſſen geſchieht, iſt Sünde; 4) was bei wider-

ſtrebendem Gewiſſen geſchieht, iſt Sünde. — Das gute, richtige Gewiſſen iſt ſolches von der Schöpfung oder Wiedergeburt her. Das erſtere war im status integritatis vorhanden und ein freiſprechendes, denn das Anklagen iſt erſt ſeit der Corruption da; Norm war für dieſes Gewiſſen das Geſetz, das eingepflanzte und das promulgirte. Die conscientia regenerata iſt die durch Glauben an Chriſtus hergeſtellte; die proprietates ſind libertas christiana und salutis certitudo, jenes iſt die spiritualis et sancta immunitas per Christum nobis parta, nämlich a iustificatione legis moralis, ſo daß die Gläubigen im Gewiſſen nicht gehalten ſind, in eigner Perſon den vollkommenen Gehorſam des Geſetzes zu ihrer Rechtfertigung zu leiſten, da ſie ja gerecht ſind im Glauben an Chriſtus, eine dem A. und N. T. gemeinſame Freiheit. Dazu kommt die immunitas a rigore et severitate legis, indem das Geſetz nicht mehr ſeine vollen Anrechte geltend machen kann an die Gläubigen; auch dieſe Freiheit iſt beiden Teſtamenten gemein. Weiter die immunitas a legibus Mosaicis ceremonialibus, durch welche die Gewiſſen der Chriſten des N. T. befreit ſind von jenen Ceremonien, ſo daß die Chriſten ohne Gewiſſensſcrupel die Adiaphora oder Mitteldinge gebrauchen, auch Vergnügungen dieſer Art (nicht aber laſcive Tänze, Komödien, Würfelſpiel), und zwar mäßig und mit Dank gegen Gott und bedingt durch die Wohlfahrt der Mitmenſchen, ſo daß dieſe Mitteldinge unſere Fortſchritte in der Frömmigkeit nicht hindern und unſern Verhältniſſen angemeſſen ſind. — Die zweite proprietas conscientiae regeneratae iſt die infallibilis certitudo remissionis peccatorum et vitae aeternae durch Glauben und abgeleitet durch gute Werke. — Die officia dieſes Gewiſſens ſind specialis testificatio et excusatio, jene betreffend unſere adoptio und die Ehrlichkeit des guten Gewiſſens, welche im Ernſte des Beſſerungsſtrebens ſich zeigt. Die excusa-

tio aber betrifft theils die Rechtfertigung im Anſchauen des Verdienſtes Chriſti, theils die Heiligung, dort alſo einen einmaligen Act, hier ein Fortſchreiten, wobei accusare mit excusare vorkommt. —

Das böſe Gewiſſen iſt entweder das todte oder das aufgeweckte. Es gilt der Sünde: Die Sünde iſt ἀνομία, i. e. defectus et absentia rectitudinis seu conformitatis cum lege, ut dissonantia in instrumento musico; denn wie das Inſtrument, die Saiten, die Töne u. ſ. w. gut ſind, der defectus harmoniae aber böſe, ſchlecht, ſo iſt im Menſchen die Subſtanz, die Kräfte der Seele und des Leibes, auch die Handlungen an ſich ſelbſt gut, aber der Mangel an Harmonie mit dem göttlichen Geſetz, die da ſeyn ſollte, dieſe Privation iſt böſe. Sie iſt der Art, daß ſie aus ſich die fehlerhafte Handlung, ja den fehlerhaften habitus gebiert. Dieß iſt die Gott verletzende culpa, welche den reatus, der das Gewiſſen zur Strafe weiſt, und ſodann die Strafe, den ewigen Tod ſelbſt nach ſich zieht. — Nun folgen die Eintheilungen der Sünde und die Nachweiſung ihrer Schändlichkeit. — Zur Erwerbung eines guten Gewiſſens iſt dreierlei nöthig: praeparatio diligens, applicatio remedii, reformatio conscientiae. Die praeparatio beſteht in fleißiger Erkenntniß des Geſetzes und Gewiſſenserforſchung, ſo daß wir, an eigener Gerechtigkeit verzweifelnd, für die Gnade zubereitet werden. Die remedia conscientiae ſind die monstratio und applicatio remedii, d. h. des reinigenden Blutes Chriſti. Dieſes müſſen wir recht anſchauen, die applicatio iſt theils Darreichung von Seiten Gottes, nämlich des Evangeliums, von unſerer Seite iſt das ergreifende Organ der Glaube auf Demüthigung und Kampf hin — —. Zur Erhaltung des guten Gewiſſens iſt nöthig, daß man die Hinderniſſe entferne und die Förderungen anwende; jene ſind der Satan, die Welt und die Sünde; die Förderungen ſind Glaube und Heiligung.

Kap. 3. De tribus mediis, quibus conscientia afflicta redditur tranquilla. Sie ſind humiliatio, fides et nova obedientia. Kap. 4. De partibus militiae christianae. Es ſind drei Stadien: ante pugnam, in pugna, post pugnam; ante pugnam precatio et apparatus, in pugna oportet considerare partes conflictantes et ipsum conflictum, die kämpfenden Parteien aber ſind die verſuchende und die verſuchte; jener iſt Widerſtand mit Gott zu leiſten, Fall und Sieg ſind zu betrachten. Der conflictus ſelbſt betrifft die vocatio, iustificatio oder sanctificatio. Kap. 5. folgt die Eintheilung der casus conscientiae gemeinſam mit den Heilmitteln. Es ſind fünf Claſſen, bezüglich auf das apoſtoliſche Symbolum, den Dekalogus, das Unſer Vater, die Taufe und das Abendmahl. Betreffend das apostolicum entſtehen nach den zwölf Artikeln zwölf Unterarten. Für den erſten Artikel die Fragen de fide, an sit deus, an scriptura s. sit verbum dei, de vera religione, an sit aliqua providentia, de trinitate. — De fide erheben ſich drei das Gewiſſen beängſtigende Fragen, de fidei existentia, an habeamus fidem, altera de fidei imperfectione, tertia de fidei praesumtione u. ſ. w. —

Man ſieht, wie die Caſuiſtik gleich aller Ethik als umgewandte Dogmatik erſcheint, aber Alles unter dem Geſichtspunct der Gewiſſenhaftigkeit betrachtet, ſomit eine Art Pflichtenlehre gibt im reformirten Typus. Die Brauchbarkeit des Werkes leuchtet ein, finden ſich doch auf allen Blättern praktiſch wichtige Materien, die, oft ſammt der Eintheilung, für den Gebrauch in der Predigt ungemein geeignet ſind. Daß Alſted eine viel beſſer in der Sache gegründete Organiſation des Ganzen hätte finden können, als dieſe zu vielen Wiederholungen nöthigende, von außen entlehnte, läßt ſich nicht verkennen. Viele Theologen haben von einer Caſuiſtik nichts wiſſen wollen, z. B. Maresius Syst. th. I, 1, 11. meint: Qui nobis cudunt theologiam

casuisticam, asceticam, patristicam, a didactica et polemica distinctas, entia multiplicant absque necessitate, cum ad didacticam pertineat enodare casus conscientiae ac de exercitiis pietatis disserere, ad polemicam vero patrum opiniones de controversis capitibus referre. Aber als Hülfswiſſenſchaft wird die Caſuiſtik doch Bedeutendes leiſten können, wenigſtens ſo lange, als die Ethik nicht auch in eine genaue Pflichtenlehre ausgebildet worden iſt. Amesius wenigſtens verſichert, daß ſein Lehrer Perkins durch ſeine caſuiſtiſchen Vorträge beſondern Eindruck auf ihn gemacht habe, und daß er ſelbſt durch eine Bearbeitung derſelben vielen Gemeinden einen weſentlichen Dienſt zu leiſten glaube; denn in Folge fehlender Caſuiſtik ſeyen die Pflichten des chriſtlichen Lebens nicht ſo eifrig geübt worden, wie ſie ſollten. Die Katholiken ſeyen in dieſer Disciplin weit eifriger und hätten unter viel Verkehrtem doch auch manches Gute. Er folge der Methode, die ſeine Medulla gebe in ihren drei letzten, ſomit ethiſchen Büchern. Nichts deſto weniger iſt, ſo viel ich weiß, außer in England von Joſ. Hall, Jerem. Taylor, Sanderſon a), die Caſuiſtik nicht weiter fort bearbeitet worden in der reformirten Kirche, obwohl daran ſchwerlich „die calviniſtiſche Grauſamkeit und das Gift ihrer Lehre" ſchuld iſt, welches der wittenbergiſche Caſuiſt Balduin (Stäudlin a. a. O. S. 287.) gefunden haben will. Lutheriſche Caſuiſten hingegen gibt es bis ans Ende des 18. Jahrhunderts herab, z. B. Sieg. Jac. Baumgarten, Semler u. A., immer mehr als Paſtoralanweiſung, zur Theorie der Seelſorge übergehend.

2. Die reformirte Ascetik.

Eine andere Art der angewandten Moral iſt die Asceti k, eine Anleitung zur Uebung in der Heiligung des Le-

a) Walch, Bibl. II. S. 1133 f.

bens. Ungenau wird unter dieſem Namen die praktiſch erbauliche Litteratur überhaupt zuſammengefaßt, z. B. bei Walch a. a. O. II. S. 1171 f. Man hat aber die theologia ascetica als eine ganz beſtimmte Disciplin bearbeitet, obwohl die Werke dieſer Art nicht zahlreich ſind. Daß die Aſcetik nur in anderer Form demſelben Bedürfniß dienen wollte, wie die Caſuiſtik, ſehen wir aus Peter van Maſtricht, der hinter der Moral eine Aſcetik a. a. O. S. 1159 f. entworfen hat als Lehre de exercitio pietatis. „Die Moral erſchöpfe die praktiſche Aufgabe der Theologie noch nicht; denn die dort betrachteten verſchiedenen Tugenden und Laſter ſeyen in der Ausübung immer in einander wirkſam und verbinden ſich auf verſchiedene Weiſe, ratione variorum vitae christianae casuum, wie in der Medicin die Heilmittel verſchieden ſich miſchen. Die Lehre nun von jener Zuſammenſetzung bezüglich auf die verſchiedenen casus ſey die theologia ascetica. Schon Baſilius hätte dieſelbe bearbeitet, unter den Reformirten Baylius, tractatus de praxi pietatis, Guil. Teelingius de praecipuis exercitiis christianis und der berühmte Gisb. Voëtius, bei den Lutheranern Ioa. Gerhardus, exercitium pietatis quotidianum quadripartitum.“ —

Gisb. Voëtius, geb. 1589, geſt. 1676, ſchrieb *Τὰ ἀσκητικά* s. exercitia pietatis, in usum iuventutis academicae nunc edita. Addita est oratio de pietate cum scientia coniungenda, habita 1634. Corichemi 1664. Ihm zerlegt ſich die praktiſche Theologie in drei Theile, in moralem s. decalogicam, in asceticam et politiam ecclesiasticam. — Die prolegomena ſagen: Ascetica est doctrina theologica, quae continet methodum ac descriptionem exercitiorum pietatis. Eine ſolche Lehre gibt es, weil es exercitia pietatis gibt, meditatio, precatio, renovata resipiscentia, fides, coenae domini cet., über welche frommen Uebungen immer auch Anleitung gegeben

worden ist, und zwar außerhalb des theologischen Systems selbst. So habe schon (der pfälzische Theologe) Daniel Tossanus l'exercice de l'ame fidèle geschrieben, Ludw. Baylius the practice of piety, der ausgezeichnete niederländische theologus practicus Wilh. Teelinck 1609 in holländischer Sprache den brevis tractatus de praecipuis exercitiis christianis. — Diese doctrina ascetica sey aber nicht einerlei mit den ascetischen Schriften der Alten, z. B. des Basilius, für einzelne Asceten, die sich aus dem Leben zurückziehen, wolle vielmehr allgemein für Jedermann gelten. Es könne das Ascetische entweder den locis communibus des corpus theologiae eingefügt werden, so daß man überall die usus practicos beifüge, oder als Anhang in Form von Tractaten nachfolgen. Die katholische Ascetik sey zu berücksichtigen, aber Alles aus der heil. Schrift zu entscheiden. Wie sich die Mystik zur Ascetik verhalte? Kempis de imit. Christi rage hervor und sey in der reformirten Kirche sehr gelesen. — Voëtius zerlegt die exercitia pietatis in solitaria vel socia, die solitaria in mehr universelle und mehr particulare, jene in directiva und directa; die directiva sind: devotio, excitatio, introversio, meditatio; die directa: ars moriendi; die mehr particularen sind theils ordentliche, theils außerordentliche, wie silentium et solitudo, vigiliae, ieiunium, votum, die ordentlichen sind innere oder äußere; innere: renovatio resipiscentiae, fidei et spes, Selbstprüfung und neuer Gehorsam; die äußern: lectio scripturae, observatio operum dei in naturalibus, civilibus, ecclesiasticis, spiritualibus; endlich mixta: precatio, gratiarum actio, psalmodia. — Die socia sind stata (perpetua) oder occasionata; jene: auditio verbi, repetitio concionum, catechizatio, praxis sacramentorum et sabbati; diese: öffentliche als ieiunia publica, private, als collatio

de rebus divinis, visitatio afflictorum, admonitio peccantium, convictio et reductio errantium.

P. Maſtricht hat ſeine Ascetik in vier Bücher zerlegt; das erſte de praxi pietatis in genere redet von der Natur dieſer thätigen Frömmigkeit im Gegenſatz zur ſpirituellen Trägheit, von dem Fortſchritt der erſtern gegenüber der carnalis sacietas, dann von der praxis impietatis eiusque abnegatione. Das zweite Buch de praxi pietatis erga deum von der agnitio et reiectio dei, quaesitio et fuga dei, complacentia et displacentia in deo, ambulatio cum deo et aberratio ab eo, benevolentia et malevolentia erga deum, de cultu dei privato in glorificatione eius et blasphematione eius, de cultu publico, domestico et eius neglectu, quotidiano et eius neglectu, de cultu dei in ieiunio, de cultu eucharistico, de examinatione sui ipsius eiusque neglectu. Das dritte Buch de praxi pietatis versus proximum handelt de solitudinis usu et abusu, de conversatione cum proximo pia et impia, de conviviorum usu et abusu, de commercio iusto et iniusto, de conversatione cum afflictis per consolationem, de reprehensione lapsi et communione cum peccatis eius, de conversatione cum bonis per amorem et amicitiam, cum malis et inimicis, de conversatione mutua inter superiores et inferiores et aequales. Das vierte Buch de praxi pietatis versus semet ipsum handelt de occupatione et otio, alimentorum usu et abusu, vestitus usu, recreationum, prosperitatis, mundi et mundanorum usu et abusu, de rerum humanarum vanitate, crucis tolerantia et abusu, tentationum usu et abusu, cruce corporali et solatio eius, de confusis et melancholicis terroribus, suggestionibus blasphemicis, desertionibus spiritualibus, de dubitationibus, de officiis pietatis circa mortem. —

3. Lehre von der vita spiritualis.

Eine dritte besondere Form der christlichen Ethik neben der Casuistik und Ascetik ist die Lehre vom geistlichen Leben, wie wir dieselbe kennen lernen aus dem geschätzten, ins Deutsche und Französische übersetzten Büchlein des gelehrten franeker Theologen Campegius Vitringa: Typus theologiae practicae s. de vita spirituali eiusque affectionibus. Bremae 1717. In der Vorrede entwickelt der Verfasser seine Idee. Die vita spiritualis sey ein hochwichtiger Gegenstand der Betrachtung. Alles scheine sehr einfach, denn diese vita spiritualis sey ja nichts Anderes, als exercitatio verae et vivae fidei per charitatem; eben dieses aber sey der Corruption unterworfen. Schon im vierten Jahrhundert habe man es in der Trennung von der christlichen Gemeinschaft gesucht, im Cölibat, Armuth und rigoroser Lebensweise, in Auslöschung aller sinnlichen Affecte, wie Antonius in Aegypten, dann, als das Eremitenleben zu rauh schien, in Klöstern, Viele unstreitig mit aufrichtigem Sinn; aber der Aberglaube sey eingedrungen, Eitelkeit und Hochmuth. Nüchterner und geregelter waren solche Einrichtungen im Abendlande, arteten aber ebenfalls aus. Alsdann suchten Einige die Vollkommenheit im contemplativen und passiven Leben nach Auslöschung aller Begierden, bei stetem Anschauen Gottes, in heftiger Liebe zu ihm. Einige vergleichen mit jenen die Mystiker und namentlich, was zu unserer Zeit der ausgezeichnete Spanier Michael de Molinos mit großem Erfolg hergestellt hat und Quietismus genannt wird. Aber die vita spiritualis muß eine activa seyn, passiv nur, sofern Christus in uns lebt; es gibt da nicht weniger Thätigkeit des Urtheilens, Schließens, Wollens, kurz Freiheit, als im Naturstand. Uebrigens haben jene in Vielem Recht, was sie von der Verkehrtheit der natürlichen Affecte,

von der abnegatio et inanitio sui ipsius ſagen, in Anderm freilich weichen ſie ab vom reinen Evangelium. Halten doch Einige von ihnen alle äußern Handlungen der Frömmigkeit für gleichgültig; auch ſchließen ſie alle Rückſicht auf Belohnung, ſomit die Hoffnung ſelbſt aus, und rechnen zur Selbſtverleugnung ſogar die Sorgloſigkeit für den status in der Ewigkeit. — Bei ſolchen und ähnlichen Verirrungen iſt eine der Schrift conforme Lehre vom geiſtlichen Leben ſehr nöthig. Längſt habe ich eine ſolche vorbereitet bei dem übertriebenen Sichwerfen auf die ſpeculative Theologie, als ob man Wahrheit und Frömmigkeit, Glaube und Liebe zu trennen hätte. Sie wird mehr leiſten als die Pflichtenlehre der praktiſchen Theologie, fehlt es doch weniger an der Erkenntniß der Pflichten als des status oder Princips, aus welchem jene Pflichten abzuleiten ſind; ihre Quelle alſo, die Wiedergeburt, iſt darzuſtellen ſammt den Fortſchritten und Affectionen der vita spiritualis. Das haben Viele mit ihrer praktiſchen Theologie verbunden in der Art einer chriſtlichen Ethik, Clemens im paedagogus und im ſiebenten Buch der Stromata und Cyprian, der Erſte unter den Lateinern, welcher in ſeinen libris ad Quirinum ein Syſtem der theoretiſchen und praktiſchen Lehre verfaßt hat. Auch die Constitutiones apostolicae, angeblich von Clemens R., behandeln unſern Gegenſtand vielfach trefflich; ebenſo Damascenus in libris Parallelorum, unter welchem Titel er die Moral von der theoretiſchen Theologie unterſcheidet, die er de fide orthodoxa betitelt. Jedenfalls umfaßt die meditatio practicae christianae mehr, als nur die Lehre von den Tugenden und Laſtern, welche man Ethik nennt. Ich meine, dieſes ſey nicht ſehr entfernt vom menſchlichen Erkenntnißvermögen, und es ergebe ſich ohne viel Studium, was gut und was böſe ſey. Jeder hat in ſich das Buch, welches wir Gewiſſen nennen und das Jeder leicht verſteht;

eben so leicht verstehe man die Vorschriften der schola Christi aus seinem Beispiel und seinen Worten. Aber das Werk der Gnade in den Seelen, dessen Anfang, Fortschritte, Vollendung, des Gnadenstandes vicissitudines, affectiones, criteria wird von vielen Christen nicht recht beachtet. Keiner hat besser davon geschrieben als Augustinus in seinen Confessiones und andern ethischen Tractaten; unter den Orientalen ragt Macarius hervor, — nur waren die Alten verwirrt durch ihre Ansicht, als komme die Wiedergeburt aus der äußern Kirche und ihren Gnadenmitteln. Vitringa löst seine Aufgabe in 18 Kapiteln, indem er von des geistlichen Lebens Natur und Attributen spricht, von dessen Princip, Ursachen, Genesis, Theilen, Selbstverleugnung nämlich, Kreuztragen, Nachfolge Christi, von den Fortschritten, Wiederherstellungsmitteln, Erhaltungsmitteln, Mitteln der Fortschritte in der Heiligung, wobei die consilia evangelica der Alten beurtheilt werden, vom geistlichen Tod, von den Kriterien beider Stände, vom ewigen Leben. Stäudlin, S. 824., nennt es ein zartes, durchdachtes, lesenswerthes Buch.

Hieher gehört auch des als Professor zu Leyden gestorbenen Hermann Witsius Practtycke des Christenthums oder Erklärung der fürnehmsten Gründen der Gottseligkeit in Fragen und Antworten, wie auch geistliche Kenntzeichen, darin ein Unwiedergeborner und ein Wiedergeborner vorgestellt wird. 2. Aufl. 1721. Es handelt von der heil. Schrift, von der wahren Religion, von der Selbstverleugnung, vom Glauben, von der Adoption, Heiligmachung und vom Gebet.

Ein ähnliches Werk schrieb Ioh. Henr. Hottingerus, s. theol. et antiq. Iud. in acad. Marb. prof. ord.: Typus vitae christianae, delineans theologiam morum generalem de resipiscentia ac fide. Marb. 1715. Auch er stimme ein in die Klage, daß die theologia mora-

lis s. vitae christianae tradendae, observandae ratio vernachläſſigt ſey, man treibe die Theologie nur des Wiſſens und der Polemik wegen; namentlich für Studierende ſey die Hinleitung zur Praxis ſehr nöthig. Er veröffentliche für einmal nur den erſten Theil, die theologia morum generalis de resipiscentia et fide. Im ſpeciellen Theil wäre zu lehren zunächſt von der Selbſtbetrachtung in Bezug auf die Pflichten, ſodann wäre die Anwendung zu machen auf das Leben der Theologen, der ſtudierenden und der Paſtoren. Da das Büchlein nur die allgemeine theologiſche Moral umfaſſen ſoll, ſo wird nach den Grund legenden erſten Kapiteln von der Sünde, Buße, Wiederherſtellung und Beſſerung, von den chriſtlichen Tugenden, ihrem Wachsthum, ihrer Ausübung, den Hinderniſſen, der Cauſalität und den Beweggründen zur Buße und zum Glauben gehandelt. — Die Definition iſt: morum theologia est doctrina iuxta conscientiae et scripturae lumen, tradens et inculcans fugam vitiorum et studium virtutum, ut homo solicito et strenuo gratiae ac potentiae dei in Christo usu rursum imaginem dei recuperet uniaturque cum deo. So wichtig die Moral, ſo ſey doch eine genauere Kenntniß der chriſtlichen Wahrheiten vorausgeſetzt und ja nicht zu vernachläſſigen. Die theologia morum ſey in die ſchon erwähnten Abſchnitte zu zerlegen, pars generalis, specialis et specialissima. In der generalis handeln wir de resipiscentia et fide s. de fuga vitiorum et studio virtutum christianarum, alſo zuerſt von der Natur der resipiscentia, von der Häßlichkeit der Sünden und ihren Quellen, von den unechten und echten Kennzeichen der Reue, von der Nothwendigkeit derſelben. Zweitens vom Glauben oder chriſtlichen Leben, ſeiner Natur, Erforderniſſen, Fortſchritten, Hinderniſſen und wahren Quellen. —

4. Die erbauliche Ethik.

Wenn in der Casuistik, Ascetik und Lehre vom geistlichen Leben der ethische Stoff gleichsam in der besondern Form von Hülfsdisciplinen bearbeitet wurde, die bei ihrem unmittelbaren Angewandtseyn auf das praktische Leben selbst das Gebiet der eigentlichen Wissenschaft überschreiten, so ist dieses auch geschehen in denjenigen Werken, welche, ohne einen solchen speciellen Typus anzunehmen, die Moral als solche darstellen, aber mit erbaulichem Zwecke und für Gebildete auch außerhalb der Schule.

In dieser Weise ist das größere Werk von Pictet, die Arbeiten von La Placette, auch Basnage's Morale theologique et politique sur les vertus et les vices de l'homme, Amst. 1703, gehalten, wie ja überall die französische Litteratur nach der englischen zuerst und mit größerer Eleganz die Gegenstände der Wissenschaft in weitere Kreise eingeführt hat.

Jean La Placette, französischer Flüchtling, reformirter Prediger in Kopenhagen, gestorben zu Utrecht 1718, schrieb eine Morale chrétienne abregée. Amsterd. 1695, und einen Cyklus ausführlicher moralischer Tractate, Essais de morale, nouvelle edition, 6 Vol. Amst. 1732. Die erste Ausgabe in vier Bänden sey zwanzig Jahre früher erschienen, als der Verfasser die zweite ausarbeitete. Zur frühern als Fortsetzung kamen die Nouveaux essais de morale divisez en deux volumes, à la Haye 1715. In die 6 Bände der spätern Ausgabe sind die 4 Bände Essais und diese 2 nouveaux essais zusammengefaßt. Eine Uebersetzung besorgte Osterländer, Jena 1719. 4., und Lentner, La Placette's Versuch einer geistlichen Morale in 6 Theilen, ehemals französisch, herausgegeben, nebst Vorrede Herrn Gottl. Stollens, ord. Prof. zu Jena. Jena 1728. 4.

Hier finden wir der Reihe nach jene 6 Theile und aus vier andern Tractaten einen ſiebenten. — Eine ſyſtematiſche Eintheilung iſt nicht vorhanden.

Bened. Pictet, deſſen Medulla ethicae christianae oben anzuführen war, iſt bekannter geworden durch ſein Werk La morale chrétienne, ou l'art de bien vivre. 2 T. Gen. 1695. 1696. Ed. 2. 1710. 4. Ins Deutſche überſetzt zuerſt von der katholiſchen Gräfin v. Spork, Prag 1711, Kemten 1712, Leipzig 1713, ohne den Namen des reformirten Verfaſſers und mit Aenderungen im katholiſchen Intereſſe. Brauchbarer iſt die Ueberſetzung von Bachſtrohm, 3. Aufl. Leipz. 1722. — Das Ganze iſt in neun Bücher eingetheilt, ohne einem beſtimmten Theilungsgrund zu folgen, als belehrend erbauende Lectüre ſehr geſchätzt.

5. Die moraliſch erbauliche Litteratur überhaupt.

Von der Moral ſelbſt in populärer Form, ebenſo von den beſtimmten Typen der Caſuiſtik, Ascetik und Lehre vom geiſtlichen Leben, unterſcheidet ſich die unbeſtimmtere Haltung der ungemein reichen Erbauungslitteratur, welche in der reformirten Kirche vorherrſchend auf der ethiſchen Seite ſteht und wohl auch darum von den ſpätern Lutheranern mit ſo großem Intereſſe geſucht worden iſt. Es kann nicht unſere Abſicht ſeyn, dieſes Feld zu erſchöpfen oder auch nur die bedeutendern Werke herauszuſondern; was unſer Intereſſe erregt, ſind zwei Puncte, zunächſt, wie früh und ſelbſtändig, gar nicht etwa erſt vom Pietismus her, das thätige Chriſtenthum, die Wiedergeburt und Heiligung neben der Rechtfertigung und Begnadigung als Hauptſache für die Erbauung angeſehen wurde; ſodann wie begierig die lutheriſche Kirche ſich zu ihren mehr dogmatiſch-myſtiſchen Erbauungsbüchern eine Ergänzung durch jene reformirten Pro-

ducte zu verschaffen gesucht hat, so daß die vornehmsten Theologen als Uebersetzer solcher Schriften aufgetreten sind.

Wie für die Casuistik, so hat für diese Erbauungslitteratur namentlich das so sehr auf die Praxis hingerichtete England den Anstoß gegeben. Henr. Hammond a practical catechism. Oxon. 1644 u. oft, hat sich großer Verbreitung erfreut, französisch: la pratique de la morale chr. Amst. 1696, deutsch: Grundlehre vom thätigen Christenthum, Frankf. 1697. Die Form ist wie im ersten Zürcherkatechismus von Leo Jud, daß ein nicht unverständiger Schüler lernbegierig fragt, der Lehrer aber Auskunft ertheilt. Es wird der ganze christliche Lehrstoff behandelt, aber „zur Uebung guter Sitten", namentlich fünf Hauptstücke: 1) die Lehre vom ersten und andern Bund; 2) Namen und Aemter Christi; 3) die drei christlichen Gnaden: Glaube, Liebe und Hoffnung, somit der Selbstverleugnung und Bekehrung; 4) Unterschied der Rechtfertigung und Heiligung, und wie eine aus der andern folge; 5) die Bergpredigt Christi. Der Uebersetzer will freilich die Orthodoxie des Bischofs Hammond nicht vertreten, da die Episkopalen nicht streng reformirt seyen, sondern der Kirche der ersten fünf Jahrhunderte nachstreben, darum nicht etwa bloß die orientalischen Sprachen fleißig treiben, sondern den consensus patrum gar hoch halten, auch statt des Wortstreites die Praxis der wahren Pietät eifrig erstreben, um so die wichtigsten Irrthümer, Judenthum und Atheisterei und Abgötterei, zu verdrängen. Auch hält die ecclesia Anglicana steif an der Hierarchie, welche, wenn nicht divinae institutionis, doch apostolicae venerationis sey. In der Gnadenwahl, welche unstreitig das Fundament des Glaubens ist, wenn wir die Lutheraner, Arminianer und Alle, die nicht rigidi Calvinistae sind, selbst befragen, so daß, wenn diese Difficultät beseitigt wäre, die Union sich leicht ergäbe, ist sie nicht orthodox und

hat die dordrechter Artikel nicht angenommen. Dennoch mache ſich die Union mit der engliſchen Kirche nicht, da dieſe an der Hierarchie halte und zu viel Glaubensfreiheit gewähren laſſe. Trotz ihrer confessio folgen die Theologen mehr Arminio et Grotio, als Zwinglio et Calvino. So auch der Erzbiſchof von Cantelberg, Tillotſon. Wie zahlreich und beliebt die Erbauungsbücher der Engländer und Schotten geweſen ſind, zeigen ſchon die Namen: Stockhouſe, Paley, Baxter, Taylor, Tillotſon, Forſter, Doddridge, Sterne, Blair u. A. — Franzöſiſche, ſchweizeriſche, deutſche und niederländiſche Autoren reihen ſich an. Bedeutende lutheriſche Theologen überſetzten die Erbauungsbücher und Predigten ſolcher Autoren: Rambach Stockhouſe's chriſtliche Sittenlehre, 3 Th. Breslau 1772—76; Gellert Saurin's abrégé de la theologie et de la morale chrétienne, Chemnitz 1752; Münter Doddridge's Anfang und Fortſchritt wahrer Gottſeligkeit in der menſchlichen Seele, Hannover 1753; Klein Taylor's Richtſchnur und Uebung eines heiligen Wandels, Frankf. 1678; Rambach Pierre Roques, le vrai pietisme, Roſtock 1748. 3 Bd.

Umgekehrt hat die oft myſtiſch-dogmatiſche Erbauungslitteratur lutheriſcher Theologen, ſo wie deren geiſtliche Lieder Verbreitung in reformirte Gegenden gefunden, und unſtreitig iſt die thatſächlich ſich vollziehende Union im Volke zunächſt auf dieſem Boden vor ſich gegangen.

Die Myſtik war auf reformirtem Boden niemals bedeutend, immer ſporadiſch und vereinzelt, zum Theil von Weibern angebaut. Beharrlicher regte ſich ein einſeitig asceticher Eifer ſchon im Puritanismus, dann im Methodismus. Am ſtärkſten war die Strömung zur aufklärenden Verſtändigkeit, zur arminianiſchen Richtung hin; auch blieb ein inniges Verhältniß zur Philoſophie immer orthodox, iſt doch wider

den orthodoxen Föderaliſten Burmannus der Beweis geführt worden, daß er ganze Seiten in dem Lehrſtück von der Vorſehung ſogar aus Spinoza abgeſchrieben habe.

So viel als Ueberſicht über die Litteratur der reformirten Moral. Eine zuſammenfaſſende Charakteriſirung und Vergleichung mit der Dogmatik wäre das Geſchäft einer beſondern Abhandlung.

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Ueber die

areopagiſche Rede des Apoſtels Paulus

Apoſtelg. 17, 22 — 32.

Von

F. W. Laufs,

Paſtor zu Waldniel.

Wer über dieſe deutliche, viel erklärte Predigt des Apoſtels etwas Neues zu ſagen ſich unterwindet, das ſich durch das Ganze hindurchziehen und bisher unbeachtet geblieben ſeyn ſoll, der könnte das Vorurtheil gegen ſich erwecken, in dem von Lukas eben vorher getadelten Sinne zu vertraute Gemeinſchaft mit den alten Athenern gemacht zu haben. Doch auf dieſe Gefahr hin, und, wenn er nicht zu vermeiden iſt, trotz des böſen Scheines, auch von der willkürlichen neueren Kritik angeſteckt zu ſeyn, muß mein Standpunct, von dem ich dieſe Rede erkläre und beurtheile, einmal recht unter den atheniſchen Zuhörern genommen ſeyn.

Das ſcheint mir nämlich das Verſehen, mit dem man ſich bisher den feineren Sinn eines großen Theils dieſer Rede verſchloſſen hat, daß man nicht ſtreng genug darauf geachtet hat, wie die Athener dieſelbe haben verſtehen müſſen. Denn

ſobald als unſere bisherige Exegeſe Vers 23. hinter ſich hat, fährt ſie ſofort ohne Weiteres auf den Standpunct der Bekanntſchaft mit dem A. T. und der chriſtlichen monotheiſtiſchen Offenbarungslehre, und vergißt, daß dieſe Vorausſetzungen zu Athen fehlten, und der bezeichnete Altar dieſelben dem Apoſtel irgendwie erſetzen ſollte. Als habe die Erwähnung dieſes Altars nur die Bedeutung eines geiſtreichen Kunſtgriffs, glaubt man ſich ſtillſchweigend gerechtfertigt, keine weitere Beziehung darauf zu finden. Aber man überſieht, daß, wenn Paulus ſich nach dieſer Vorausſetzung gegen das atheniſche Staatsgeſetz geſichert, er die dialektiſche Art der Athener durch ſolches Abſpringen deſto heftiger gegen ſich gereizt hätte. Das Volk, das einſt das Ende der Erzählung vom Streit um des gemietheten Eſels Schatten dem Demoſthenes nicht ſchenken wollte, wird, gefeſſelt gerade durch das Concrete in des Apoſtels Thema, mit ſeinen Gedanken von dem Altar nicht alſobald abzubringen geweſen ſeyn. Daß die Leute, die von ihrer alten Herrlichkeit die Rhetorik noch übrig hatten, Ehre und Ohr nicht für beleidigt halten, ſo lange zu hören und zu ſchweigen, iſt ein Beweis, daß ſie es dafür anſehen, Paulus bleibe bei ſeinem Thema. Man nehme noch hinzu, daß die Aufmerkſamkeit der Athener auch darum, weil ſie, etwa wie die Kölner in ihrem Dom, in ihren Alterthümern ihren Stolz und ihre Ehre fanden, von einem antiquariſchen Räthſel ſich nicht ſo leicht, wie die gewöhnliche Exegeſe annimmt, kann haben hinwegſchleudern laſſen.

Der Apoſtel ſtellt ſein Thema Vers 23: *Ὃν οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτον ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν.* Darnach hat er ſich zwei Stücke vorgeſchrieben. Ueber den erſten Theil, inwiefern die Athener dieſem Gott unwiſſend Verehrung thun, können die gebildeten, auf ihre Vorzeit eiferſüchtigen Städter den Apoſtel nicht ohne Weiteres wegſchlüpfen laſſen. Bedenken wir demnach wohl, wenn wir V. 24. leſen, wie Paulus ſprach: *Ὁ θεός*, daß ſeine Zuhörer heidniſche

Athener sind, die in der Wahl, welche Beziehung dieser Worte bei ihnen vorschlagen soll, ob sie mehr heißen sollen: „der von euch an diesem Altar unwissend verehrte Gott in eurem Sinn", oder „Gott, wie er sich nun verkünden läßt in christlichem Verständniß", nicht zweifelhaft seyn können. Mag es bei uns anders seyn und bei allgemeiner Lesung das Umgekehrte stattfinden: die Athener haben ὁ θεός noch von diesem Altargott in ihrem Sinne verstanden; dieses Prädicat hat bei der heidnischen antiquarischen Richtung der Zuhörer den Vorklang in ihren Ohren behalten müssen. Es hat nicht fehlen können, sie haben in dem Weiteren (V. 24.): ὁ ποιήσας — οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ, eine nähere Erklärung des Umstandes gefunden, daß dieser Gott keinen Tempel besitze, sondern bloß einen unter dem freien Himmel ohne Haus und Klauf' stehenden Altar. Dann wird ferner der Athener von seinem Standpunct in den Worten des Apostels V. 25. eine deutende Beziehung auf den andern Umstand gefunden haben, daß gerade an diesem Altar kein Dienst geschah. Die Leute, die sonst zur Gottesverehrung das thätige Dienen mit Opfern und Spendungen zählten, können den von ihrer Sprache angedeuteten Unterschied zwischen εὐσεβεῖν und θεραπεύειν nicht überhören. Der Mann, den sie einen armen Schlucker gescholten, scheint doch etwas zu wissen, indem er Rechenschaft geben will über den Umstand, daß dieser Altar gerade keinen Priester hatte, der seiner pflegte, keinen Opferritus, keinen heiligen Tag, kein ihm geweihtes Thier, an dessen Blute sein Gott sich erfreute. — In dem so angeregten Gedankenzug konnte es den Athenern nicht dunkel seyn, wie der Apostel V. 26. auf das Blut zu reden kam. Ist bei ruhiger Betrachtung kein Zweifel daran, daß αἵματος, V. 26., in engstem Zusammenhang mit ζωὴν καὶ πνοήν V. 25. steht, so kann es, denke ich, auch nicht zweifelhaft seyn, daß der Apostel der scheinbaren Dürftigkeit dieses Gottes seine wirkliche Fülle und Allgenugsamkeit entgegenstellt und gerade

ſeine Blutarmuth in der Verehrung durch ſeinen Reichthum an demſelben, wie der Urſprung von *πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων* von ihm Zeugniß gibt, erklärt.

Die ſich hier aufdrängende antiquariſche Frage: war dem wirklich aber ſo? wurde auf jenem Altar zu Athen kein Opfer gebracht? löſt ſich ohne gar zu gewagte Vermuthung. Ich glaube, die Worte *ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε* geben meiner Auffaſſung beſtimmten Halt. Außerdem glaube ich, die beſonnene, gewiſſenhafte Treue des Apoſtels in ſeinem Beruf und ſeine klare Umſicht ſtehen feſt genug, daß wir darauf die Behauptung bauen dürfen, daß er über dieſen Altar wohl gewiß vorher Erkundigungen eingezogen hat, und daß, hätte es ſich ergeben, daß derſelbe irgendwie heidniſcher Unreinigkeit einen Anſchlußpunct bot und wie die gemeinen Altäre zur wirklichen Uebung des Götzendienſtes gebraucht wurde, oder einer zweideutigen Myſterie zum Träger diente, der Apoſtel ſeine Predigt nimmer an denſelben angeſchloſſen hätte. Oder er wußte vielmehr, das Opfer war unmöglich, weil der Opferritus eines unbekannten Gottes gleich unbekannt ſeyn mußte.

Darin liegt es ſchon ausgeſprochen, wie ich mit meiner Anſicht ſtehe zu der Behauptung des Kirchenvaters Hieronymus, der von Paulus bezeichnete Altar ſey ein Pantheon-Altar geweſen, mit der Inſchrift: „den Göttern Aſiens und Europa's und Afrika's, den unbekannten und fremden Göttern." Auf den erſten Anblick könnte es freilich ſcheinen, ein ſolcher Allerwelts-Altar dürfte wohl die Veranlaſſung zu dem Ausdruck *πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων — ἐπὶ πᾶν πρόσωπον τῆς γῆς* in V. 26. gegeben haben. Aber abgeſehen davon, daß ich aus dem Gedankengang des Apoſtels dieſe Stelle genügend erklärt zu haben meine, würde dieß Altar-Pantheon zu den ſonſt von dem Apoſtel, wie ich zu zeigen glaube, genommenen Beziehungen nicht paſſen. Denn wenn ich zu Anfang geſagt habe, ich wolle das Verſtändniß der Athener ins Auge faſſen, ſo iſt meine Meinung dabei nicht ge-

wesen, daß es durch ein geistreiches Spiel des Zufalls gekommen, daß Pauli Rede als ein merkwürdiges quid pro quo sich in den Köpfen der Athener im angegebenen Licht habe spiegeln müssen. Nein, mit gut bedachter Absichtlichkeit und Consequenz führt der Apostel die aufgedeckten Beziehungen auf jenen Altar durch.

Fahren wir fort, diese Beziehungen offen zu legen, so haben wir bei den Worten: *ὁρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν*, in V. 26. nicht den geringsten Grund anzunehmen, daß der Apostel hier anfange, ins Blaue zu beschreiben, und den leitenden Gedanken, Gottes allgenugsamen Reichthum als Erklärung seiner scheinbaren Armuth aufzuführen, habe fallen lassen. In der Voraussetzung der Athener war mit einem Altar eine bestimmte Festzeit in der Regel zu eng verbunden, als daß sie in dem *καιρ. προστεταγμ.* die Beziehung darauf hätten überhören können. Ich will freilich nicht sagen, daß nicht der Apostel in der Höhe und Tiefe seiner Erkenntniß Gottes den Athenern über ihre Fassung hinaussteige, wenn er hier die Zeitläufe der Völker als Gottes Festcyklen und ihre abgegrenzten Wohnplätze als seine Offenbarungsstätten auffaßt. Ich hoffe aber, die Wissenschaft der griechischen Alterthümer wird nichts dagegen einzuwenden haben, daß wir annehmen, jeder Altar hatte, wie klein oder wie groß es auch war, sein mit religiöser Sorgfalt frei gelassenes *τέμενος*, seinen heiligen Grund, seinen Weihebering. Wenigstens bei den Altären der Hauptgötter, an denen Dienst geschah, kann es wohl nicht anders, selbst mitten in den Städten, gewesen seyn. Und verkündigt Paulus von diesem Altare aus seinen Gott als Hauptgott, so werden wir es nicht unwahrscheinlich finden, daß er hier auf den heiligen Schaubezirk, den Haggrund des Altars, der, wenn er nicht fehlte, klein genug seyn mochte, Rücksicht nimmt. Dem mit dem Zubehör eines Altars bekannten Athener lag das Vermerken, wie Pauli Rede sich hier fortwährend auf den Anfang der-

ſelben zurückbezog, nicht ſo ganz fern, als nun dem Leſer, dem die Anſchauung des heidniſchen Gottesdienſtes fehlt. Doch zugegeben, es wäre den Athenern dunkel geblieben, wie der Apoſtel eigentlich hier dazu komme, den Gedanken auszuſprechen, wie auf dem mit geheimnißvoller Hand, mit unſichtbarem Stabe abgezirkten Völkerraum, zwiſchen den mit überirdiſcher Meßſchnur abgezogenen Grenzen der Völker überall ein Schauplatz Gottes abgeſteckt ſey, auf dem die Looſungen deſſelben ſich zeigen und ſeine Beſtimmungen ſich offenbaren, — zugegeben, die Athener haben mehr die zu ernſtem Nachdenken über den Wandel der Völkerherrlichkeit erweckende und ſie vom Stolz zur Demuth verweiſende Beziehung auf die vorübergegangenen Glanzperioden ihrer eigenen Geſchichte hier gefunden, — zugegeben das alles: ſo dürfen wir des Apoſtels Grunddispoſition immer doch aufſuchen. Und danach muß ich behaupten, daß die Beziehung auf den heiligen Grund des Altars den Apoſtel zu dem Ausſpruch am Ende von V. 26. gebracht hat.

Wie ſich V. 27. an V. 26. anſchließt, glaube ich in dem bereits Geſagten ſchon angedeutet zu haben. In welche Beziehung, in welchen Zuſammenhang der Heide ſeinen Gott mit ſeinem Tempel, mit ſeinem Altar, mit ſeinem geweihten Bezirke ſetzte, wie hier ſeine Offenbarungsſtätte, wie hier ſeine hülfreiche Nähe nach ſeiner Meinung zu ſuchen war, dieſe Anſicht war dem in einer heidniſchen Stadt gebornen und erzogenen, dem ſo weit durch heidniſches Land gereiſten Apoſtel bekannt genug, um in ſeinem heiligen Gedankenflug geläufigen Gebrauch davon zu machen. Doch iſt es nicht genug, dieſe Beziehung in V. 27. im Allgemeinen aufgedeckt zu haben: die nähere Verbindung der Gedanken mit dem Altar, von dem der Apoſtel redet, iſt klar zu machen.

Hat es ſeine Richtigkeit damit, daß der Apoſtel hier erklärt, wie das Fehlen des beſondern Beſitzes dieſes Gottes darauf beruht, daß er Alles beſitzt, hat unſere Herleitung

der Heiligen Heil. Synode, 17, 21—23. Wir Bischöfe, gegenwärtig Priester, in Kraft der Worte des Apostelfürsten Paulus, und an Stelle von 1 Tim. 5, 17 und des Apostels Jakobus, 5, 14, haben über Euch und über jeden gegenwärtig Priester, welcher sich in Eure Diözese begeben wird, die Hände aufgelegt, und Euch und ihn zum Priesterdienste geweiht. Wir sind daher verpflichtet, Euch und ihn vor Irrthum und Irrlehre zu schützen, und Euch und ihn in der Lehre der Wahrheit zu befestigen. Wir haben daher Ursache, Euch zu ermahnen, daß Ihr Euch nicht durch Irrlehre und Irrthum, welche Euch und ihn gegenwärtig Priester, in Eure Diözese kommend, vielleicht zu verführen suchen, verführen lasse, sondern daß Ihr Euch und ihn in der Lehre der Wahrheit befestiget. Wir haben daher auch Ursache, Euch zu ermahnen, daß Ihr Euch nicht

kommenheit seiner namhaften Götter und die Unzulänglichkeit seines wirklich vorhandenen gottesdienstlichen Wesens selbst bezeugt und anerkannt, andererseits aber auch auf diesem, über sein Wissen und Kennen hinausgehenden Wege eine Bezeugung des sich nirgend unbezeugt lassenden wahren Gottes, freilich wie einen in dicke Schalen verschlossenen Kern, der erst herauszulösen war, empfangen. So gibt hier der Apostel, wenn der Ausdruck erlaubt ist, eine religionsphilosophische Erklärung von dem Ursprunge dieses Altars, wie er mit seiner Inschrift aus dem überall sich bekundenden Wirken und Leiten des allgenugsamen Gottes hervorgegangen sey, wie sein Daseyn beruhe auf der irgendwie sich geltend machenden unverwüstlichen Grundlage der menschlichen Natur, die auch durch den Mund einzelner griechischen Dichter ausgesprochen sey, wenn sie sagten: wir sind seines Geschlechts. — So redlich hat der Apostel es gemeint mit dem, was er von diesem Altar sagte! So wenig hat der Apostel sich von einem schon länger in Athen weilenden Juden Mährchen über den Ursprung dieses Altars aufreden lassen! Indem er aus dem im Völkerleben liegenden Trieb zum Allerhöchsten (Röm. 1, 19.), aus einem der Ansätze zur Wahrheit, die sich überall finden und bilden, die Entstehung dieses Altars herleitet, hat er mit dieser, so zu sagen, aprioriſchen Erklärung mit Recht geglaubt, was auch die besondere Geschichte des Steines sey, nicht irre gehen zu können. Das Gesetz von dem allgemeinen Hervortreten des göttlichen Wesens, die Ordnung der allgemeinen Offenbarung Gottes steht so fest und klar vor der Anschauung des Apostels, wie das Gesetz vom Schwerpunct vor dem Bewußtseyn des Kundigen steht, der eine unförmliche Felsmasse in die Tiefe rollen oder im losgegangenen Strome die Eisscholle wie ein Wasserungeheuer sich wälzen sieht: auch in der wilden Bewegung immer ein Schwerpunct, der hervorstrebt, immer eine Achse, um die sich Alles schwingt, — so man sie nur aufzuzeigen versteht. Wer diese Erklärung pantheistisch findet, wird für sein Ohr einen pantheistischen

Klang von Pauli Worten vielleicht auch nicht entfernen können. Es kommt darauf an, hierbei nicht außer Acht zu lassen, daß, wie die verschiedensten Menschen mit denselben Zahlen rechnen, sie auch in denselben Worten und Begriffen und abstracten Formen sich aussprechen, die aber je nach dem verschiedenen höchsten Princip, das ihr ganzes Glaubens- oder Denksystem beherrscht, einen ganz andern Sinn, ungeachtet alles Gleichlautens, bekommen können. Es ist ein großer Unterschied, ob man die in Frage stehenden Sätze mit Paulus christlich oder naturalistisch versteht und anwendet.

Es ist klar, daß der Apostel, ohne den allgemeinen Gedankengang, wie er durch den Altar bestimmt ist, abzubrechen, bei V. 29. eine Wendung in der Entwickelung macht: vorhin wurde aus dem ursprünglichen Reichthum Gottes die Herleitung gemacht, jetzt fußt die Argumentation darauf, daß wir göttlichen Geschlechts sind. Daß wir nun in V. 29. eine Beziehung auf den Umstand finden, daß an dem in Rede stehenden Altar kein Götterbild und keine heidnische Gleichnißdarstellung war, und seyn konnte, sagt sich Jeder nach dem Vorhergehenden wohl selbst. Wer zweifelhaft seyn möchte, ob Paulus solche Beziehung bei seinen Worten wohl zum Bewußtseyn gekommen, der bedenke doch seine Lage, wie er hier nicht bloß durch die ungläubigen Herzen, sondern auch durch die fein gebildeten Ohren der Athener eingeengt war und nicht so ohne Weiters christliche Wahrheit predigen konnte, sondern unter der Ueberwachung, unter welcher er sich bei jedem Worte fühlte, schon aufmerken mußte, ob es auch stimmte mit dem, wovon er ausgegangen war. Das war eben die Kunst, daß, während der Apostel mit seinen Gedanken überwiegend bei dem zweiten Stücke seines oben bezeichneten Thema's war, er den Athenern noch ganz bei dem ersten, der bloßen Deutung der dunkeln Mysterien dieses Altars, zu verweilen schien.

Der Apostel will gewiß zu den Athenern sagen: οὐκ ὀφείλετε, allein wenn er darum, daß er vorzieht zu sagen:

οὐκ ὀφείλομεν, ein Jeſuit mit unſittlicher Mentalreſerve genannt werden ſollte, ſo wäre die ganze Welt voll Jeſuiten. Wir müſſen dieſen grammatiſchen Umſtand noch weiter verfolgen. Wir nach unſerer chriſtlichen Erkenntniß wiſſen, das „wir" in ὀφείλομεν gilt für alle Menſchen überhaupt. Aber laſſet uns doch das nicht vergeſſen, der Athener Gedanken hängen an dem von dem Apoſtel erwähnten Altar noch immer mit heidniſchen Vorausſetzungen, und daß dieſer Altar nach des Apoſtels Deutung alle andern Altäre aufhebt, dieſer Gott alle andern Götter zu nichte macht, ſein Weſen ihr Weſen ganz auflöſt, das darf der Apoſtel mit ſo dürren Worten in Athen nicht ſagen. Wir brauchen uns dabei aber nur der heidniſchen Unklarheit zu erinnern, womit ſie die ſich widerſtreitenden Gottheiten neben einander ſtehen haben konnten. Die „wir" in dem οὐκ ὀφείλ. werden alſo für den particulaſirenden Athener die dieſen Altar eigentlich anerkennenden Leute, Paulus, der ihnen als ein Prieſter dieſes Gottes vorkommen konnte, und ſeine Mitprieſter, geweſen ſeyn; oder wofern ſie auf ihre unklare heidniſche Weiſe ſich mit Paulus zu Einer Gemeinſchaft zuſammengeſtellt gefühlt haben, da ſie ja als Athener durch dieſen Altar dieſem Gott ihre Anerkennung bezeugten, ſo haben ſie bei dem angedeuteten „Müſſen" nicht beſtimmt und klar an die allgemeine Menſchenpflicht, ſondern, ſo zu ſagen, an das Privatrecht dieſes Altars gedacht, wie nach dem beſondern Weſen jedes Gottes und nach der beſondern Beſchaffenheit ſeines Dienſtes geradezu der Verehrung eines andern Gottes widerſprechende Pflichten und Beobachtungen dem Heiden aufgelegt werden konnten. So wird der Athener V. 29. nicht in ſeiner allen Bilderdienſt niederreißenden Bedeutung verſtanden, ſondern auf die Beſonderheit bezogen haben, die an dieſem Altar vorkam, daß da kein Bild von Gold oder Silber oder Stein dieſen unbekannten Gott darſtellte.

Stier in ſeinen Andeutungen, 4. Sammlg. S. 155, geht zu V. 30. über mit dem Ausruf: „Unübertreffliche

Mischung von Schlangenklugheit und Taubeneinfalt, kluger Vorsicht und kühner Geradheit, milder Nachsicht und scharfer Aufdeckung, bestimmtester Polemik und unbefangenster Thetik an dieser areopagischen Rede des großen Apostels!" Aehnlich spricht sich Menken aus, Blicke in das Leben d. Ap. Paulus, S. 267: „Mit bewundernswürdiger Weisheit wählte der Apostel den Eingang zu seiner Rede, indem er auf jenen Altar der Stadt Athen hindeutete, der die Inschrift hatte: „„dem unbekannten Gott."" So erhielt seine Rede eine Form, worin sie unschuldig, Staatsverfassung und Religion gar nicht gefährdend, und zugleich für diese Zuhörer höchst anziehend und unterhaltend erscheinen mußte. Sie blieb, wenn ich so sagen darf, auf athenienſischem Grund und Boden; von etwas Neuem und Fremdem war gar die Rede nicht, als wende sich Alles um die Erklärung einer kurzen dunkeln Inschrift des uralten vaterländischen Altars, als solle ein altes Geheimniß vaterländischer Religion und Weisheit aus den fernsten Tagen der Vorzeit gelöset werden." Darf von meiner Auffassung und wirklich durchgeführten Nachweisung aus nicht mit mehr Grund solches Lob ausgesprochen werden?

Daß der Apostel von Anfang bis zu Ende eine feste Disposition durchhält, ist auch in der bisherigen Auslegung der zweiten Hälfte der Rede bei Weitem nicht gehörig anerkannt. V. 30. findet Stier eine Beziehung der χρόνοι auf die καιροί V. 26. „Die Zeiten oder Fristen der Unwissenheit", sagt er, „entsprechen den Zeiten des Wohnens." Es liegt hier vielmehr eine andere Zurückbeziehung, die nicht unbemerkt zu lassen, jedenfalls hundertmal mehr Hauptsache ist. S. 157. scheint Stier es zu fühlen, wenn er sagt: „Es ist ein glimpflicher Ausdruck, mit welchem der Apostel, zu V. 23. zurückkehrend und den Blick von Athen auf die ganze Heidenwelt ausdehnend, das ganze Heidenthum hier bezeichnet; er hebt daran zunächst die Seite des Irrthums heraus, weil dieß der Gesichtspunct ist, unter welchem Gottes Gnade die Sünde der Menschenkinder an-

ſchaut." Aber damit legt ſich der Grundfaden der Rede Pauli, nämlich der nicht zu verkennende Zuſammenhang des Ausdrucks ἄγνοια mit der Inſchrift des Altars (ἀγνώστῳ) und der Erklärung derſelben in dem Ausdruck ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, welcher ſich im Gleichklang der Wörter ſtark genug verräth, bei Weitem nicht klar und beſtimmt genug zu Tage. Ja, wie feſt und fein Paulus dieſen Faden durchzuſpinnen verſteht, davon iſt das Wort μετανοεῖν der leuchtende Beweis. Daß dieß, ſo zu ſagen, der techniſche chriſtliche Ausdruck für die Bekehrung iſt, hindert nicht, beſtimmt anzunehmen, daß Paulus ihn hier mit dem klaren Bewußtſeyn gebraucht, daß er für das allgemeine Gehör der Athener den lexikaliſchen Gegenſatz zu dem ἀγνώστῳ V. 23. und ἀγνοίας V. 30. bilde. Die Exegeſe iſt es dem Apoſtel ſchuldig, ſeine Geiſtesklarheit und ſeine bis aufs Sprachliche ſich erſtreckende Gewandtheit, chriſtliche Wahrheit in den derſelben entlegenen und verſchloſſenen geiſtigen Horizont zu bringen, hier in ihr volles Licht zu ſetzen.

So ſtellt ſich die Rede auf dem Areopag als Ein Ganzes dar, als Ein Geiſtesguß, deſſen Spitze in den reinſten Linien und richtigſten Winkeln mit der Baſis in Verbindung ſteht.

Zur Probe der Richtigkeit meiner Anſicht berufe ich mich zum Schluß auf das vom Apoſtel zu Anfang, V. 22., gebrauchte Wort δεισιδαιμονεστέρους, gar götterfürchtig, das in den Ohren der Athener ein Lob, ein reines Lob für ſie iſt, während es in dem Sinne des Apoſtels einen Tadel mit ausdrückt, wenigſtens kein reines Lob iſt. Ich möchte nämlich die Auffaſſung, daß dieſes Wort in ſchwebender, doppelſinniger Bedeutung hier gebraucht ſey, als für die exegetiſche Forſchung feſtſtehend anſehen dürfen, da ſelbſt diejenigen, welche es der Hauptſache nach in gutem Sinne nehmen, doch wieder auf dieſelbe zurückkommen. Denn wenn geſagt worden iſt, es ſey der Klugheit des Apoſtels angemeſſen, daß er das Wort hier in gutem Sinne nehme, ſo iſt dieß entweder ein Widerſpruch gegen Apoſtelg. 17, 16.,

mit dem auch eine Lüge dem Apostel zur Last gelegt würde, oder es ist damit nur unklarer gesagt, was auch ich behaupte, daß die Klugheit des Apostels darin lag, das je nach dem verschiedenen Standpunct religiöser Erkenntniß zweideutige Wort zu gebrauchen. Neander, Gesch. d. Pflanz. d. christl. K. I. S. 165. erst. ger. Ausg., sagt zwar: „Paulus aber verstand gewiß dieses Wort hier in einem guten Sinn, denn das Suchen nach dem unbekannten Gott, welches er gewiß als etwas Gutes betrachtete, leitete er ja von dieser bei den Athenern vorherrschenden δεισιδαιμονία ab." Wenn er aber dann ebendaselbst weiter sagt: „Dabei fragt es sich jedoch, ob nicht auch Paulus aus tieferem Grunde, wenn auch nicht nach besonderer Reflexion, das Wort — statt eines anderen, das er als Bezeichnung der reinen Frömmigkeit zu gebrauchen gewohnt war, hier anwendet", so erkennt er damit offenbar wieder an, daß das ertheilte Lob ein zweideutiges sey, indem ein tieferer Tadel die Grundlage des Ausdrucks bildet. Olshausen, Bibl. Commt. II. S. 748., findet in dem Worte wenigstens einen durch die comparative Form in das Lob eingemischten feinen Tadel. — Wenn Paulus eine Wahrheit an dem Irrthum mit diesem Worte anerkennt, was Bengel clementem ambiguitatem nennt, so gebraucht er dasselbe gewiß nicht anders, als es damals die aufgeklärten Heiden in ihrer Weise hundertmal von ihren krassen, aber treumüthigen Glaubensgenossen tadelnd und doch anerkennend gebrauchten. Hiermit gebe ich den Versuch, die Doppeldeutigkeit, die in diesem Worte liegt, auch durch die ganze Rede nachzuweisen, der näheren Prüfung kundiger Männer hin.

2.

Nachträgliches

für die

„exegetisch-kritische Aehrenlese zum A. T."

von

F. Böttcher,
D. theol. in Dresden.

Wenn die zahlreichen Studienfrüchte, die der Verfasser bald nach der Ostermesse 1849 in der bei F. C. W. Vogel zu Leipzig erschienenen „Aehrenlese zum A. T." (104 S. gr. 8.) niedergelegt hat, in diesen „Studien und Kritiken" nicht Raum finden konnten, so wird doch für einzelnes Nachträgliche dazu, das sich bis zum October 1849 wieder angesammelt hat, ein Plätzchen hier übrig seyn.

1 Mos. 4, 8. müssen wir das für וַיֹּאמֶר vermuthete וַיִּשְׁמֹר noch immer festhalten. Jenes insidiöse שׁמר bestätigt sich auch durch das im Zusammenhange der Bedeutungen analoge צפן (Sprichw. 1, 11 u. a.), welches im Sinne des „Auspassens", was eben שמר zeigt, nicht vom übrigen צפן in solcher Weise zu trennen ist, wie wir es „de inferis" §. 293. Not. versucht haben. Den Gang der Textverderbniß וישמר, ויעמר, ויאמר haben uns immer mehr Beispiele bestätigt; s. auch Bertheau zu Richt. 8, 16. — 1 Mos. 24, 63. zu לשוח, Reißholz holen, vergl. noch Homer Od. 9, 234. (wo auch der Kyklope mit gesammeltem Holz Abends heimkommt) und 18, 359. 24, 224. — 41, 9. soll מכיר nach Gesen. Thes. u. A. nicht mehr seyn als זכר; aber die Stellen aus Jes., wo das Hdwrtb. dieß auch annahm,

Und so sind denn wirklich gedichtet und von Kindern gesungen worden: Nr. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,

(v. תאוה) und והתוריתם (v. תורה); vergl. Ez. 9, 4. Aehnlichen Wechsel des Piel und Hiph. s. auch 1 Mos. 35, 16. 17.

5 Mos. 33, 3. 4. Hier kann für ישא nach קדשיו und והם תכו das Subject unmöglich noch im 3. Verse zu suchen seyn; man muß vielmehr das nachfolgende משה dazu nehmen, so aber auch das ganze ישא מד׳ zu V. 4. herüberziehen, wodurch zugleich V. 3. 4. die Versglieder rhythmisch besser vertheilt werden:

Entnehmen sollt' er von deinen Reden,
Ein Gesetz gab fest uns Mose,
Ein Besitzthum der Jakob-Gemeine.

דבריותיך sind die Unterredungen Jehova's mit Mose auf dem Sinai, während Israel an dessen Fuße lagerte; Plural und Wortform in ד׳, wie in עֲצֻבוֹת ,נֶאֱצוֹת u. a.

Richt. 6, 25. vergl. zu unserer Deutung des פר השני als bos secundanus noch das targumische תניניא für צערים, Zach. 13, 7. — 7, 3: ישב ויצפר מהר הגלעד hat nicht bloß in מהר nach gewöhnlicher Punctation eine unerträgliche Lesart (s. Bertheau z. d. St.), sondern auch in ויצפר ein noch ungenügend erklärtes ἅπαξ λεγόμενον. Für הגלעד hat selbst Bertheau wieder, durch jenes traditionelle מֵהַר gefesselt, zur geographischen Ermöglichung הגלבע vorgeschlagen. Aber trifft dieß auch ungefähr mit den angegebenen Lager- und Kampfplätzen zusammen (6, 33. 7, 1. 12. Winer, Realwtb. I, 428. 465. 3. A.), so sieht man doch nicht, warum jenen Entbehrlichen, zur Umkehr Aufgeforderten, da diese Umkehr gleich nach der Aufforderung erfolgt (וישב), erst noch der Ort, von wo sie umkehren sollen, genannt wird. Es genügte ja zu sagen: „man kehre von hier um!" Dagegen war גלעד als Zufluchtsort jenseit des Jordan (vergl. 1 Sam. 13, 6 ff.), wie als Heimathland der Meisten im Heere (6, 35. Jos. 17, 5 ff. 5 Mos. 3, 13.) wohl erwähnenswerth; und um dieß הגלעד als passendes Ziel der sofortigen Rückkehr genannt zu sehen, darf man nur מהר, statt des allen Uebersetzern und

Punctatoren aus sonstiger Gewohnheit vor גִּלְעָד nahe gelegten מֵהָר, nach 2, 17. 20, 23. 5 Mos. 9, 12. Jos. 2, 5. מַהֵר, eilends, punctiren, so daß הַגִּ Localaccusativ wird. Diesem מַהֵר muß dann auch das hier vereinzelt übrige יִצְפֹּר entsprechen, für welches das nach Abulwalid von Gesen. u. A. angenommene „er kehre um" mit „צְפִירָה, Reif" (Jes. 58, 5.) und dem arabischen صغر durchaus nicht erwiesen, vielmehr neben יֵשֵׁב als überflüssig von vorn herein abgewiesen ist. Jenes vermeinte, nur aus dem „Reif" oberflächlich errathene „in orbem ivit" ist dem gesammten semitischen Wortstamme צפר, wie seinen Verwandten זפר, טפר, ספר, שפר, völlig fremd. Aus dem anderwärts dargelegten Zusammenhang dieser in zwei Wortfamilien zerfallenden Stämme (einerseits „kratzen, krallen", wie scab, σκαρφ u. a., andererseits zwerch, d. i. über einander bewegen, legen) ergibt sich das für unsere Stelle passendste, dem arabischen سغر (davon gehen, reisen) zunächst verwandte auskratzen, davon laufen, also וִיצְפֹּר et abeat (LXX.: ἐκχωρείτω). Denn der Sinn ist ja offenbar: Wer furchtsam ist, der mache, daß er fortkomme in das sichere Gilead. S. über צפר u. A. in Höfer's Zeitschr. f. Sprachw. III, 1.

1 Sam. 21, 3: יוֹדִעַתִּי, dieß vereinzelte Poel ist schon im prosaischen Texte (alle andern Beispiele außer den Vbb. עע sind dichterisch oder rednerisch), so wie wegen der Construction mit אֶל und der nachdruckslos mediativen Bedeutung verdächtig, die weder ein anderes hebräisches Poel, noch die arabische 3. Conj. hat. Gestützt könnte zwar dieß יוד mit seinem מקום und nahen צוה durch Hiob 38, 12. erscheinen. Aber dort stimmt die Construction zu ידע, der Parallelismus mit צוה, der aus Jer. 47, 7. kein יעד für ידע erzwingt, ist im Verhältniß der Objecte begründet, das poetisch gewagte, ebenfalls singuläre יְדַע durch Pual und Hithp. gerechtfertigt, daher auch die Lesart mit ידע selbst durch alle Verss. bestätigt. Hier dagegen drückt selbst der

Chald., ohne daß zu erkennen iſt, was ihm vorgelegen, ein praemisi aus; Syr. und Arab. deutlich ein הגדתי, vergl. 22, 22.; Symm. und Vulg. ein יעדתי oder נועדתי, vergl. Jer. a. a. O. Hiob 2, 12., 2 Moſ. 25, 22.; LXX. ein הודעתי, vergl. Ez. 16, 2. 20, 4., oder העדתי (העידותי), vergl. 8, 9. 2 Moſ. 19, 23. Hiernach hat der Conſtruction mit אל gemäß (vergl. Neh. 6, 2.) doch wohl העדתי (= הועדתי), habe ich beſtellt, im Texte geſtanden, und die Sprachlehren ſind von jenem abnormen Poel zu befreien. Zwar findet ſich הועיד zufällig ſonſt nur von gerichtlicher Beſtellung, hat aber gewiß, gleich יעד, נועד, מועד, auch allgemeiner gebraucht werden können. — 2 Sam. 6, 19.: אשפר, lies אֲשִׁפָּר (denn אֲשִׁפָּר beruht nur auf der unpaſſenden Deutung „assa bubula"), iſt am wahrſcheinlichſten Fettkuchen; vergl. das ähnliche ſyriſche Dan. 14 (hist. dracon.), 26., daneben אשישה, Honigkuchen, und 2 Sam. 16, 1. Ueber die Etymologie ſ. in Höfer's Ztſchr. a. a. O. — 17, 16: למלך ולכל hat ל beidemal vor dem hervorgehobenen Subject, vergl. Geſen. Theſ. 732, 14., ähnlich wie ſonſt את mit Paſſiven. Die Dativauffaſſungen „exitium paretur regi" oder „pereundum sit regi" ſind lexikaliſch oder grammatiſch ſchief; das „Verſchlingen" führt gar nicht auf „Verderben bereiten", und jenes Gerundiv iſt dem Hebräiſchen völlig fremd. — 20, 26. 8, 18. 1 Kön. 4, 5. Daß hier כהן überall nicht „Geheimrath", wie noch Movers und Thenius nach dem levitiſch befangenen Chroniſten und alten Ueberſetzern annehmen, ſondern nach ausſchließlichem, durchgreifend ſemitiſchem Sprachgebrauch Prieſter, wenn auch unlevitiſche Hausprieſter, bedeutet, zeigt unverkennbar 2 Sam. 20. das nach כהנים anknüpfende וגם und das eben des Ungewohnten, Unlevitiſchen wegen beigefügte היאירי. Die Erhebung in den Prieſterſtand (Adel) mag damals noch königliches Vorrecht geweſen ſeyn, welches nachher von Jerobeam bis zum „Prieſtermachen aus allem Volke" gemißbraucht wurde, 1 Kön. 12, 31. Uebri-

gens s. Winer, Realwtb. II, 274. 3. A. und Ewald, Alterth. S. 276. Ueber den etymologischen Grund der Priesterbedeutung s. zu Jes. 61. — 20, 23. 1 Kön. 1, 38. Daß הכרתי Ausländer waren, zeigt 2 Sam. 20. schon der Gegensatz הצבא ישראל, das Israelitenheer, mit supponirtem איש, daher Artikel vor צ; vergl. des Verf. Collect. Hebr. p. 157. C. Analoger dazu wären auch הפלתי (= הפלימי), nicht als „Läufer" (רצים), wie wir früher deuteten, sondern als Ueberläufer, Flüchtlinge, neben den כרים als „Gekauften". — 1 Kön. 20, 33. ist für וירחלטו הממנו weder mit der ganz überflüssigen Frage וַהֲמִמֶּנּוּ, noch mit dem talmudischen oder arab. und aram. חלט, ursprünglich glatt, daher gleichartig machen, wovon mischen oder glattweg, schlechthin erklären (im Arabischen auch schnell seyn), irgend etwas Textgemäßes herauszubringen. Nach allen Verss. und den meisten Codd. (s. de Rossi z. d. St.) gehört ה als Suffix zu וירחלטו oder ist Ueberrest eines längern halbverwischten Wortes; der Syr. hat noch הו gefunden, Alex. und Vulg. τὸν λόγον, verbum gedeutet, beide aber für ממנו passender מפיו oder מפיהו gelesen. Und hiernach ist וירחלטו bloß ephraimisirende Nebenform von וירחלצו, wie חרט neben חרץ; vergl. Hiob 32, 15.; der Sinn also: und rissen es (das Gesagte) ihm aus dem Munde, d. i. eigneten es schnell sich an, nützten es schnell für sich.

Jes. 9, 4. סאון סאן, von LXX. und Vulg. nach שאסן gedeutet (vergl. Jer. 30, 16.), von Syr. und Symm. nach שאון (vergl. LXX. Jes. 17, 13.), vom Chald. nach שאן von נשא, dann nach סין, סאן im Chald., von Hitzig, Knobel u. A. als „Rüstung" weit aus אזן hergeholt. Zwischen שבט und שמלה (vergl. 2 Mos. 12, 11. 5 Mos. 29, 5. Jos. 9, 5. 13. 1 Kön. 2, 5. 2 Chr. 22, 15. Jes. 20, 2. Ez. 16, 10. Luk. 15, 22.) ist סאון ganz unzweifelhaft das den ausländischen Kriegern beigelegte, ausländisch benannte סְאוֹן = נַעַל, wofür noch im Syr., Chald., Samar.,

Aethiop. entſprechende Wörter vorkommen, aber weder vom „arab. שרן, Fugen zuſammenbringen", noch von „סאן, סין, Koth", ſondern gleich dem Koth vom Zähen und Dünnen benannt, das noch die ſtammverwandten סנן, סין u. a. abbilden, vergl. auch das analoge σάνδαλον von σανίς (Dünnbrett). Von סְאוֹן iſt סֹאֵן ein Denominativ, wie unſer „ſtiefeln", d. i. geſtiefelt, rüſtig gehen; und רעש drückt das Getös vom Nägelbeſchlag und Sporengeklirr der kriegeriſchen Fußbekleidung aus. — 10, 27. iſt מִפְּנֵי שְׁ unmöglich dem vorſtehenden מֵעַל שְׁ und מֵעַל צְ entſprechend: „von ſeinem fetten Geſichte, d. i. Kopfe" (Knobel). Dagegen ſpricht ſchon der ſonſtige Gebrauch von פנים und der Mangel des von שְׁבְ und צְרְ her erforderlichen Suffixes. Vielmehr iſt מפני das vor, prae des Behinderungsgrundes, wie 57, 1. Jer. 15, 17., demnach nicht mehr von ישׂר abhängig, ſondern von וחבל (welches alſo nicht „וְחָבֵל" ſeyn kann). Und verdreht, heißt es, d. i. verderbt, unhaltbar gemacht, vereitelt wird ein Joch vor Fett (vergl. וְ 32, 7. Pred. Sal. 5, 5.). Der Befreite, Entjochte, erſtarkt bald ſo ſehr, daß ihm kein Joch mehr aufgelegt werden kann, kein Joch mehr an ihm hält. So ſind Knobel's Einwürfe gegen die Verbalauffaſſung von וחבל leicht beſeitigt. — 59, 19. verlaſſen wir mit Knobel das Targum und die Punctation von יָבֹא כַּנָּהָר צָר, wobei צר ſeiner Stellung zuwider als „Feind" Subj. von יבוא wird. Dieß hat vielmehr, nur verglichen mit נְ צְ (ſ. Hiob 27, 9. Klagel. Jer. 4, 12.) יהוה oder כבוד יהוה zum Subj.; כנ צ, ſey es adjectiviſch verbunden (כְּנָהָר צָר, nach 63, 9.), wie ein feindlich drängender Strom, oder ſubſtantiviſch (כְּנַהַר צָר, nach 5, 30. 30, 6. 20.), wie ein Strom der Drangſal, iſt jedenfalls Waſſersnoth der Ueberſchwemmung (vergl. Hiob 38, 23.), aber eben deßhalb ויראו nicht ein bloßes „ſehen", ſondern fürchten (vergl. Pſ. 102, 16.); נוססה בו iſt nicht „antreibt, fliehen macht", wozu ja בְּ nicht paßt, ſondern intenſiv ſtürmiſch befährt, darauf

fährt; vergl. 30, 16. 40, 7. Nah. 2, 5. — 61, 10: וכהן פאר. Die bereits von Hitzig gegebene, von Ewald (Alterth. S. 272.) wieder aufgenommene Deutung „zurecht macht den Kopfschmuck" (woher כֹּהֵן, Priester, eigentlich Zurechtmacher) hätte von Gesenius, Knobel u. A. nicht aufgegeben werden sollen. Denn „priesterlich macht" oder „sacerdotem agit" ist jenem Zusammenhange, dem schlichten תּעדה zur Seite, ganz fremd. Ein Wort der Toilette hat sich in der Volkssprache, daher auch bei einem spätern Schriftsteller, mit herkömmlichem, alten Gebrauch recht wohl erhalten können. Im Aramäischen zeigen die von כהן gebildeten Nomina für שְׁלֵו, שַׁלְוָה, בִּטְחָה deutlich noch den wohlgeordneten Bestand (vergl. über אמונה Aehrenl. zu Ps. 37, 3.), andere zeigen den Apparat des Glanzes, aber nichts von „priesterlicher Herrlichkeit." Demnach ist כהן verwandt mit כון, הכין u. s. w. (vergl. 1 Mos. 43, 16. 25. Ps. 57, 7. u. a. Sprüchw. 21, 31. u. a.), wie כחל, דהם, מהר, קהל mit כול u. s. f.; und als Zurechtmacher, der Alles richtig, nach dem Ritus, anordnet, hat daher כֹּהֵן, כָּהֵן ebensowohl im ganzen Semitischen den Opferbereiter, Priester (vergl. הכין Zeph. 1, 7. 1 Mos. a. a. O.), als im Arabischen auch den Erfolge sichernden oder Apparate liebenden Wahrsager, Zauberer (vergl. Hiob 15, 35. Spr. 16, 3.), so wie daneben den bestellenden Geschäftsführer (vergl. הכין Spr. 24, 27.) bedeuten können.

Jer. 15, 11. bedarf es für das K'tib שרותך weder eines abnorm gebildeten Infin. mit der ersonnenen Bedeutung „Anfechtung" (Hitzig), die jene שְׂרִרִים, Ps. 5, 9. u. a. gar nicht begründen, noch eines kaum in den Zusammenhang tauglichen aramäischen שְׁרוּת = שְׁרוּ (Gesen.), noch eines irrig transitiv gefaßten, ebenfalls aram. „Perf. Qal = firmabo" (Maurer), wofür es שְׂרַרְתִּיךָ oder וְהִשְׂרוֹתִיךָ heißen müßte, noch endlich des immer noch am erträglichsten vermutheten, aber im A. T. sonst auch beispiellosen Q'ri

שְׁרִיתִיךָ, solvam te. Es iſt vielmehr ſicher belegtes hebräiſches Sprachgut zur Hand. Von שׁור, anblicken, beſtand nach Hiob 33, 27. 36, 24. (ſ. unten) auch die Nebenform שׁרר. Nun hat zwar Jer. 5, 26. dieſes שׁור = שׁרר als „ſpähen, lauern", wie Hoſ. 13, 7. Doch Hoſ. 14, 9. Hiob 35, 13. u. a. a. O. erſcheint es auch als theilnehmend anblicken, beachten, und eine Zweideutigkeit des Ausdrucks verräth Jer. 15. ſchon der Zuſatz לטוב. Dieſem kein Subſtantiv, ſondern ein Verb. fin. voranzuſtellen, verlangt auch das nachfolgende gleichmäßige אם לא הפגעתי; und die von Hitzig vermißte scriptio plena שרותיך bieten viele Codd. bei de Roſſi. Hiernach iſt אם לא שרותך לט' „wenn ich nicht dich anblicke, dich beachte, zum Guten"; das ש' לטוב alſo ganz wie שמרתי עיני עלי לטיבה, 24, 26., ebenſo wie Hiob 7, 8: עיניך בי parallel תשורנני. Jene von Hitzig herbeigezogenen שׁררים, Feinde, ſind auch wohl keine „malefacientes", ſondern urſprünglich Späher, Laurer; vergl. Pſ. 5, 9. 27, 11.

Ezech. 19, 10: אמך כגפן בדמך. Daß hier בדמך ſo wenig mit dem ganz unerweislichen, erſt von den Rabbinen erkünſtelten „in similitudine tua" als mit dem ſprachlich allein möglichen „in sanguine tuo" der Verſſ. paſſend einzufügen iſt, hat bereits Hitzig anerkannt, aber mit dem „ברמון, am Granatbaum," der LXX. keine Hülfe gebracht. Denn werden auch רמון und גפן als paläſtiniſche Gartengewächſe zuſammen erwähnt (1 Moſ. 20, 5.), ſo ſind doch Weinſtöcke gewiß nicht an edlen Fruchtbäumen, wie die Granaten, ſondern außer dem Erdboden oder Spalier (גֵּו, ſ. zu Pſ. 80.) ſicher nur an Brenn- oder Nutzholzbäumen, wie Eichen, Ulmen u. dergl. gezogen worden; ſ. 15, 2. 6. Pſ. 78, 47. Roſenmüller, Morgenl. IV, 89. Robinſon, Paläſt. II, 716. Auch wäre ja das „am Granatbaum gezogen" ein ganz fremder Zug im hieſigen Weinſtocks Bilde und nur etwa in Bezug auf עַל מַיִם (vergl. Hohesl. 6, 11. 7, 13.) בְּרִמּוֹן als „im Granathain" oder

בְּרִמֹּנִים, „unter Granaten" (die auch ans Wasser gehören), einigermaßen erträglich. Aber neben dem sicher verderbten masoretischen בדמך ist nicht bloß jenes ἐν ῥοᾷ (ברמון), sondern sicher auch das nach einem anders errathenen, unleserlichen Textstück gegebene (später nur mit καὶ anbequemte) ὡς ἄνθος (כציץ) der LXX. zu beachten. Wenn alle drei Lesarten בדמך, ברמון, כציץ von dem ursprünglichen, undeutlich gebliebenen Textworte etwas Wahres enthalten: so ergiebt sich ja ganz naheliegend als passendste Lesart: כְּגֶפֶן כַּרְמְךָ, wie eine Rebe deines Weinbergs (des königlichen Weinbergs.). Damit wird die Rebe gleich von vorn herein (vergl. 17, 6. 8.) als vorzügliches Culturgewächs (s. dagegen 2 Kön. 4, 29.) bezeichnet und die Anschauung des Bildes dem fürstlichen Weinbergbesitzer (vergl. 1 Chron. 27, 27. Hohesl. 8, 11.) nahe gerückt. Doch könnte, wenn das masoretische ךָ nur dem אִמְּךָ zunächst vorher gesetzt ist, auch allgemeiner als Gegensatz von גֶּפֶן שָׂדֶה (vitis agrestis) etwa כְּגֹ֫פֶן כַּרְמִיָּה (vergl. Jer. 2, 21. 4 Mos. 26, 6.) oder כְּגֹ֫פֶן כָּרְמִין (vergl. 26, 18.) gestanden haben. — 23, 24: רבאו עליך הצן רכב וגלגל. Daß hier das räthselhafte הַצֶּן, in vielen Manuscripten und Ausgaben חֹצֶן (s. de Rossi z. d. St.), dem nachfolgenden ובקהל gegenüber etwas Adverbiales seyn muß, haben Ewald und Hitzig richtig erkannt und darum die „Waffen", die bei Chald., Syr. und den Rabbinen bloß oberflächlich aus dem Zusammenhang gerathen, den nachfolgenden צנה ומגן u. s. w. vorgreifen und weder der Construction, noch der Etymologie sich fügen (das חצן, wonach im Arab. und Aethiop. „Waffen" und „Eisenwerk" benannt sind, ist hebr. חסן), mit allem Rechte verworfen. Aber Ewald's „הֹצֶן, vermittelst," als „Nebenform von חֲצוֹת" ist über alle Begriffe haltungslos und mit unserm „mittelst", das ja von der Mitte, nicht wie חצות von der Halbschied ausgeht, schlecht genug vermittelt. Hitzig muß, um zu einem הַצֶּן (Inf. Hi) = רַעַשׁ,

τῷ μὲν μάλιστα ἀεὶ τὸ μὴ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ὡσαύτως εἶναι, τῷ δὲ ἐλάχιστον, ἐν τούτῳ δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐκάστῳ ἐστίν, ἐν οἷς ἐστὶ καὶ τὸ ἀεί, ἐν τούτοις ἐστὶ καὶ τὸ ἀγαθόν. Vgl. Cic. Tusc. I, 15. 34. 41. 97; III, 12. 26 u. andere Stellen. Ferner Plut. de virt. mor. 2. p. 441 C; de Stoic. rep. 15. 2. 1048 und 1049 D. Ferner Stob. Ecl. II, 7. 5. p. 106. Ferner Diog. L. VII, 89 ἀρέσκει, φησί, καὶ τοῖς ἀπὸ στοᾶς τὸ ἀγαθὸν ἐν διαθέσει εἶναι καὶ ἐν τῷ διατιθεμένῳ· ἔστι δὲ ἡ διάθεσις ἡ ἐν τῷ ἔχοντι λόγος τέλειος. Ferner Stob. Ecl. II, 7. 6. p. 108. Ferner Diog. L. VII, 94 ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν τῷ ἀεὶ εὖ πράττειν καὶ μὴ ἐνδεῖσθαι καὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἐν ἀρετῇ εἶναι καὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἐν εὐδαιμονίᾳ εἶναι καὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν καὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἐν τῷ ἀπαθεῖ εἶναι καὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἐν τῷ ἀνεμποδίστῳ εἶναι καὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἐν τῷ ἀβλαβεῖ εἶναι καὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἐν τῷ ἀνεπιτεύκτῳ εἶναι καὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἐν τῷ ἀνεξαπατήτῳ εἶναι καὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἐν τῷ ἀνεπιπλήκτῳ εἶναι καὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἐν τῷ ἀνεπιτιμήτῳ εἶναι καὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἐν τῷ ἀνεπιλήπτῳ εἶναι καὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἐν τῷ ἀνεπιτρόπτῳ εἶναι καὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἐν τῷ ἀνεπιστρόφῳ εἶναι καὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἐν τῷ ἀνεπιστρεπτικῷ

kung von „Helios' Einkehr bei Thetis" scheint bloß auf Schiller's Gedicht (II, 5.: „der Abend") zu beruhen. Bei den Alten finden wir noch immer nichts davon. — 38, 11: לבי סחרחר. Dieß „heftig pochende Herz" aus סחר, dem hausirenden (im Aram. bettelnden u. a.) Umhergehen, als dessen Wiederholung und Verstärkung zu erklären, bleibt höchst gezwungen. Weit näher liegt ja bei der öftern Verwechselung des ע und ח (s. Gesen. Thes. 436. 977. und Aehrenl. zu Spr. 12, 27.) die Verbindung mit סער (vergl. ערד, חרד); also סחרחר = סערער: Mein Herz klopft stürmisch, passender zu den Deutungen der Verss., wie zu den ähnlichen חמרמר u. dergl. — 80, 16. ist für כנה als „Setzling" Dan. 11, 7. ein trüglicher Anhalt, dieß Nomen auch nach גפן ganz überflüssig, ein Imperativ aber („schütze") und ein Stamm כנן = גנן im Hebräischen ganz unerweislich. So bleibt nichts annehmbar, als וְכַנָּהּ, und sein Gestell, welches aufgeschlagen deine Rechte; vergl. כֵּן 2 Mos. 30, 18 ff. Jes. 33, 23. Dan. 11, 7 ff. Mit diesem theils verbrannten, theils weggehauenen „Gestell, Spalier" des Weinstocks (Volks) ist deutlich Stadt und Landschaft gemeint, beide vom Feinde verwüstet. Zu dem gleich passenden נטע mit כן vergl. Jes. 51, 16. Dan. 11, 45. Aber an jenes וכנה א' נ' ימינך schließt sich am angemessensten כסוחה שרופה באש (so nach Jes. 33, 42. umzustellen) zunächst an, wogegen רעל בן לד א' nur wegen der gleichen Folge auf ימינך aus V. 18. hierher versetzt und durch diese Verwirrung ein die Feinde betreffendes Hemistich vor מגערת (vergl. Ps. 76, 7.) verloren gegangen scheint; s. auch Jes. 66, 15. Denn der Beziehung des יאבדו auf die Israeliten ist schon die 3. Person, die sonst nirgends im Ps. Subject ist (vergl. V. 3 ff.), so wie die Tempusform entgegen, die nach V. 5 ff. Perf. seyn müßte; vergl. dagegen Ps. 83, 18. Indeß ist nach Jes. 51, 20. allerdings auch für מגערת פ' יאבדו das Subj. der Leidenden und so nach כסוחה ש' ב' statt des irrig

vorausgenommenen עַל בֵּן אֵי לָךְ eine andere Ergänzung möglich. Der gegenwärtige Textbestand V. 16. 17. ist sicher verderbt, und es bleibt uns unbegreiflich, wie man sich dabei hat beruhigen können. — Ps. 109, 10. ist וְדָרְשׁוּ wohl nicht abermals = שְׁאָלוּ, „Brod suchen" oder „heischen fern von ihren Trümmern", sondern neben dem Almosen oder Brod betteln ein neuer Zug im Bilde des Elends: sie sollen [Ueberreste ihrer Habe] suchen aus ihren Trümmern; vergl. דרשׁ 3 Mos. 10, 16. — Ps. 137, 5. ist תִּשְׁכַּח befriedigender, wenn es nach möglicher Verwandtschaft mit כחה, כחשׁ (schrumpfen) den Urbegriff tabescat, deficiat behalten hat. Aehnlich ist die Ableitung des „Vergessens" auch in נשׁה; und die Form des Fluches paßt mit unbildlichem שׁכח besser zu Hiob 31, 22.; das Wortspiel verstärkt die Kraft des Fluches.

Ps. 35, 12. 15. Schon V. 12. ist שְׁכוֹל לְנַפְשִׁי, mag es nach LXX. ursprünglich mit ו verbunden, oder wie im masoret. Text kräftiger asynthetisch anschließen, ein kurzer selbständiger Nominalsatz mit לי als eignem Subject: Verwaistheit [ist] meiner Person, d. i. verwaist (hülflos, verlassen) bin ich für meine Person; vergl. 142, 5. Sprüchw. 23, 29. Aehnlich muß man auch V. 15. נֵכִים וְלֹא יָדָעְתִּי, wenn נכים stamm- und formgemäß bleiben soll, als eigenen Satz absondern. Denn auf etwas von נכה, alle Textänderung (נְכֵרִים u. dergl.) ausschließend, führt nicht nur der Einklang der Verss. im Begriff von נכה, sondern auch die Nähe von קרעו und נאספו עלי; vergl. Hos. 13, 8. 1 Mos. 34, 30. Aber נִכִּים (v. נָכֶה) für מַכִּים ist nach dem Sprachgebrauch unmöglich; נֵכִים im Sinne des activen נֹכִים oder מַכִּים nicht minder (das von de Wette verglichene „גֵּאִים" ist ja nicht activ wie „percutientes"); das für נֵכִים (vergl. שֵׁבֶט) wohl mögliche instrumentale *μάστιγες* der LXX. paßt weder getrennt, noch mit נאספו als Subject verbunden; „versammeln sich Peitschen = verleumderische Menschen" führt,

abgesehen von der Härte des Bildes, unnöthig ein neues, für קרעו wieder untaugliches Subject ein; und als „Peitschen" versammeln sie sich, wie es nach der Satzverbindung heißen müßte, wäre noch unerträglicher. So bleibt nur נֻכִּים, Schläge, Hiebe (= מַכּוֹת), Plural von נֶכֶה, nach Analogie von שֹׁטִים, נְדֶדָה, תֵּקַע, נְטֶל u. a. (vergl. נַסְדְּ neben מַסֵּכָה); aber damit ist auch ולא ידעו zu lebhafter Rede als eigenes Satzglied abzusondern, ולא ידעו nach Hohesl. 6, 12. Hiob 9, 5. zu deuten; das Ganze also: Aber bei meinem Sturze freuen sie sich, und rücken zusammen, rücken zusammen wider mich; Schläge [setzt es] unvermuthet; lästern müssen sie unaufhörlich.

Ps. 36, 3. rundet sich nach den bisherigen Deutungen der Sinn nicht ab, das zweite Glied entspricht nicht dem ersten und am anstößigsten ist das objectslose לשנא. Nimmt man dieß aber gerundiv (Ewald, Lehrb. 237. c., so läßt sich ja das des Nachdrucks wegen vorangestellte למצא ע' sehr wohl davon abhängig fassen, da auch אָהַב לְ mit Inf. oft genug vorkommt (Hos. 12, 8. Jer. 14, 10. u. a.), wenn gleich שִׂנְאָה לוֹ anderer Art ist. So bleibt auch מצא עונו in seiner allein sprachgerechten Bedeutung: seine Schuld antreffen, entdecken (1 Mos. 44, 16. Hos. 12, 9. Ps. 17, 3. 32, 7. Aehrenl. S. 45.); denn „erreichen = vollbringen" wäre nicht מצא; vergl. Dan. 9, 24. Hiernach ist der wohl zusammenhängende Sinn des V.: Denn er schmeichelt sich selbst in seinen Augen [wenn er die Augen auf sich richtet, sich betrachtet], zu entdecken seine Schuld muß er hassen [ist ihm verhaßt, zuwider].

Ps. 77, 11. ist schon חלותי paronomasirende Rückbeziehung auf חנות (V. 10.), welches also Infin., nicht Fem. plur. ist. In derselben Paronomasie bleibt auch noch שנות, das also wohl nach Jer. 2, 36. שַׁנּוֹת zu punctiren ist. Mit שְׁנוֹת als „Jahren" ist sprachgemäß gar nichts anzufangen, wohl aber mit שַׁנּוֹת als Handlung der göttlichen Macht

(vergl. 89, 35. Mal. 3, 6.). Nur iſt dieß שׁ׳ ימ׳ ע׳ kein mit nichts angedeuteter Gegenſatz des Vorigen: „[doch] Aenderung [iſt in] der Hand des Höchſten", ſondern offenbar bloßer Zuſatz. Dem זה חלי Jer. 10, 19. entſpricht hier ח׳ הוא, meine Krankheit iſt es, d. h. ſo unausweichlich, als wäre es Körperleiden; dem dortigen ואשאהר entſpricht hier שׁ׳ ימ׳ ע׳, Wendung der Hand des Höchſten (iſt es), alſo mit Ergebung zu tragen. Daran ſchließt ſich V. 12. אזכיר, preiſen muß ich u. ſ. f.

Sprüchw. 1, 11: נצפנה. Wie ſich der Begriff des „Spähens, Lauerns" bei צפן ungefähr in gleicher Weiſe ableitet als bei שׁמר, ſ. ſchon oben zu 1 Moſ. 4, 8. Vergl. noch Pſ. 10, 8. 56, 7. Hiob 24, 18. — 4, 8: סלסלה wohl: ſchätze ſie hoch, immer höher bietend, bevorzugend; vergl. V. 7. קנה. — 13, 9: אור צ׳ ישׂמח, das Licht der Gerechten ſtrahle; שׂ׳, verwandt mit צמח, ſproſſen, voll hervorkommen, was, auf Lichterſcheinung angewandt, ſtrahlen gibt. Nur ſo paßt der Gegenſatz ידעך, und nur ſo leitet ſich bei שׂמח (vergl. unſer „Freude ſtrahlen") ſowohl die hebräiſche Bedeutung des Frohſeyns, als die arabiſche des Freundlichſeyns (vergl. האיר פנים) bequem aus Einem ſinnlichen Grundbegriff ab. Geſenius war im Hdwrtb. dieſer Anſicht ſchon nahe gekommen, und hat ſie im Theſ. wieder verlaſſen, wo Sprüchw. 13, 9. beim „laetari der inanimata" untergebracht iſt. — 18, 24.: אוהב = יֵשׁ halten wir feſt. Da aber von רֵעַ das Reflexiv ſich anders bildet (22, 24.) und dagegen התרועע in einem zum nachfolgenden דבק paſſend entgegengeſetzten Sinne auch Jeſ. 24, 19. vorkommt, ſo deuten wir demgemäß jetzt lieber: Es gibt Geſellen zum wacklig, brüchig werden, eigentlich zum ſich erſchüttern und brechen laſſen; vergl. 25, 19. Ez. 29, 6 ff. So gewinnt auch das Wortſpiel in רֵעַ und רועע mehr Bedeutung, das ungefähr ſo nachgeahmt wäre: Mancher Geſellen Band wird zerſchellen; doch Mancher, der liebt, hält feſter als 'n Bruder. — 25, 20: מעדה

בגד bleibt uns als „Schmuck des Gewands" immer noch wahrscheinlicher, denn עדה ist wohl im Aramäischen (woher es hier die Verss. so deuten) für פשט, הפשיט, הסיר, העביר gebräuchlich, aber im Hebr. ist es sonst immer ein schmückendes Anziehen, was wieder dem Aram. fremd ist. Sollte מע nach Aramaismus (vergl. Dan. 7, 26. 5 Mos. 21, 13. Targ.) wirklich Part. Hi. = removens seyn, so wäre es als etwas Negatives, ein Entfernen der wärmenden Decken (1 Kön. 1, 1.), mit den positiven חמץ ע, שר בש unpassend zusammengestellt. Für מעדה als Subst. abstr. spricht auch das Nom. pr. מַעֲדַי und das analoge מעטם. Sollte es wegen בגד ein Abziehen der deckenden Hülle seyn, so ließe sich höchstens an ein Kleiderablegen zu Tanz und Lustbarkeit denken (2 Sam. 6, 20.).

Hiob 5, 7: ילד. Für unsere Auffassung dieses י als יוֹלֵד, Vater, vergl. noch V. 2. und 4, 8. Wollte man ילד nach Spr. 17, 17. punctiren, so paßte diese Stelle doch nicht als Sinnparallele, eher Jer. 20, 18., wozu aber des Eliphas übrige Rede nicht stimmt. — 11, 18: Zu ותפרת vergl. noch *αὐτὸς ἔσκαπτε τὸ χωρίδιον*, Plutarch. Cat. mai. 2. — 33, 21: לֹא רָאוּ weder „die [erst] nicht sichtbar waren", was לֹא נִרְאוּ hieße (vergl. 2 Chr. 9, 11), und mit dem K'tib ושפי unvereinbar wäre, noch auch „lassen kaum sich sehen" (Ewald), was wieder לֹא יֵרָאוּ und der Magerkeit gerade entgegengesetzt wäre, vielmehr dem absonderlichen Pual und dem מראי zuvor entsprechend: werden nicht gern angesehen; man kann die fast kahlen Knochen schon nicht mehr ansehen, so abscheulich ist ihr Anblick (רְאִי). — 33, 27. 36, 24. Warum hier die Neuern das im ganzen B. Hiob sonst beispiellose, in den Zusammenhang nichts weniger als passende „שיר, singen," hereingezogen haben, ist gar nicht abzusehen. Auch שור, anblicken, spähen, schwankt zwischen שור und שרר (s. zu Jer. 15.), wie נוד, נדד, צוד, צדד u. dergl. mehr.

Hiernach heißt es 33, 27: Der Gerechtfertigte, dem Gott für die Menſchen (לאנוש, ſ. „de inferis" §. 340.) die verlorene Geltung wieder gegeben, der Gottes Antlitz geſchaut hat, blickt nun auch [ungeſcheut] auf zu den Menſchen und ſpricht ꝛc.; vergl. על nach שׂים עין, הביט u. dergl. Wozu hier das „Singen" oder (was erträglicher ſeyn ſoll) „Declamiren"? Auch Keiner der alten Ueberſetzer hat es hier, und nur Einige haben es 36, 24., woher die Punctation שִׁרְרוּ im Perf. Poel, welches aber neben dem häufigen Part. מְשֹׁרֵר im ganzen A. T. ſonſt beiſpiellos iſt. Man punctire שָׁרְרוּ und erkläre: Gedenke, daß du erhebſt ſein Wirken, was [nämlich davon] erſchauen die Leute. Alle Menſchen ſchauen es an, männiglich blickt von ferne. Jenes „was die Menſchen beſingen" iſt ja vor V. 25. offenbar *ὕστερον πρότερον*.

Hohesl. 4, 9. in באחד מעי iſt עין wie 6, 5. ausnahmsweiſe männlich conſtruirt, aber hier wie dort wegen der beigelegten männlichen Wirkung; vergl. dagegen 5, 12. Richt. 16, 28. Aehnlich רוּחַ נִשְׁבָּרָה, רוּחַ נָכוֹן neben רִי נְכֵאָה u. a. In באחד ענק ſcheint אחד der nachdrucksvollen Zahlbedeutung wegen wie ein anderes Numerale conſtruirt; vergl. שְׁנֵי, שְׁלֹשׁ u. a. — 7, 1. Zu מחלת המחנים, Reigentanz von Machanajim, vergl. *Τεγέην ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι* im Orakelſpruch bei Herodot 1, 66. — 5, 16. 7, 10: חכו, חכך faſſen wir jetzt entſchieden vom Kußmund; vergl. zu ממתקים Neh. 8, 10. — 7, 8: לתמר, vergl. Homer Od. 6, 163. (wo auch Nauſikaa mit der Palme von Delos verglichen wird).

Klagl. 3, 53.: צמיתו, ſie ſchmiſſen, warfen ſchonungslos. צמת = שׁמט 2 Kön. 9, 23. Pſ. 141, 6. Auch in הצמית (vergl. השליך) und נצמת iſt das urſprüngliche profligare, ari noch erkennbar; vergl. Pſ. 18, 41. Hiob 23, 17. Und ebendaher haben השמיד, נשמד ihren Vernichtungs-Sinn. — V. 51. (l. בְּכוֹת כֹּל) vergl. noch 1 Moſ. 30, 41. —

Esr. 10, 16. ist לדריוש bloß nach dem sonst gewohn-
n, bei Zeitangaben geläufigen Königsnamen לְדָרְיָוֶשׁ ver-
ꝛrieben; vergl. 5, 5. Dan. 9, 1. 11, 1., also unbedenklich
לְדָר herzustellen.

Neh. 12, 8.: עַל הַיְדוּת. Statt dieses mit seinen Punc-
n bisher unerklärten ה' (auch Gesenius im Thes. mu-
ꝛet den Punctatoren Unglaubliches zu und erklärt das
ꝺchwa nicht) hat nach 11, 17. 12, 24. 1 Chr. 6, 16. 25,
. ursprünglich ohne Zweifel הודות (הוֹדוֹת) im Texte ge-
anden. Aber das vorgefundene, aus ו verkürzte י nöthigte
ie Punctatoren, zumal bei der abstracten Einzelstellung des
Wortes zur Annahme eines Inf. Hoph. (vergl. Esr. 3,
1. 2 Chr. 3, 3.) der Wurzel ידה; vergl. אַיְסִידֵם neben
וסו u. a. Das nach (ֵ) ungewohnte י bekam nun wie
uch sonst in Manuscripten (Gesen. Lehrb. 97.) als י mob.
Mappik oder (vergl. Collect. Hebr. p. 5.) Dag. f. fir-
nativum und schloß dann jedenfalls, als Dag. f. angesehen,
m ד das sonst erforderliche Dag. lene aus.

3.

Nachtrag

zu der

Recenſion *) von D. Bähr's Tempel Salomo's im zweiten Heft 1850.

Meine Unterſuchungen über den ſalomoniſchen Tempel gingen von Anfang darauf aus, ein ſchaubares Bild deſſelben herzuſtellen, nachdem daſſelbe ſo oft verſucht und immer ſo verfehlt war, daß z. B. Romberg in ſeinem Kunſtlexikon ſich nicht getraute, „die geiſtreiche Zeichnung eines jungen Künſtlers", der eine Wiederherſtellung des verlorenen Tempelbildes erſtrebte, mitzutheilen, weil es eine zu mißliche Sache ſey. Auch Herr D. Bähr ſpricht ſich in ſeinem Werke ausdrücklich dahin aus, daß es unmöglich ſey, ein genaues Bild des Tempels zu entwerfen.

Um ſo ſicherer nahm ich Stift und Zirkel, um den Beweis zu liefern, daß jene Unmöglichkeit doch nicht ſo groß ſeyn dürfte. Die von mir entworfenen Zeichnungen des Grundriſſes, des Querdurchſchnittes, Seitenaufriſſes, der Frontanſicht von Morgen und eines Säulenknaufes habe ich einer Tempelbeſchreibung in den barthſchen Jugendblättern (1849. S. 258 ff.) einverleibt. Die Holzſchnitte, welche

*) Sie war urſprünglich für das indeß eingegangene Kunſtblatt beſtimmt. Hiernach iſt das Verſehen Heft 2. S. 415. Z. 6 f. zu berichtigen, wo die Bezugnahme auf das Kunſtblatt hätte geſtrichen werden müſſen.

ziemlich gut ausgefallen sind, hat die Steinkopf'sche Verlagshandlung auf meinen Wunsch hin den Studien und Kritiken zu Gebote zu stellen die Güte gehabt und der Herr Verleger der letztern versäumte nicht die Gelegenheit, auf einer besondern Tafel den Lesern der Studien und Kritiken diese Tempeldarstellung mitzutheilen, welche zum ersten mal der Kunstgeschichte, dem Texte und dem Auge gleichmäßige Rechnung zu tragen sucht.

Zu ihrer Verdeutlichung möge nachträglich folgende Erklärung der Zeichen dienen.

Fig. 1. wäre der Grundriß, A. des innern Vorhofes, B. der Umfassungsmauer desselben, auf welcher ein niederer hölzerner Zaun — nach der von mir im Kunstblatte 1844 vorgetragenen Ansicht — einerseits Menschen und Thiere vorm Hinabfallen schützt und andrerseits den im äußern Vorhofe Stehenden den Auf- und Durchblick nach dem obern möglich macht. C. ist das Allerheiligste, D. das Heiligthum, E. sind die ringsum in 3 Stockwerken angebauten Schatzkammern, F. ist die Vorhalle.

Im Allerheiligsten ist a. die Bundeslade, bb. das Ende der gerade zwischen den zwei Cherubim Platz habenden Tragstangen; c. ist die (verschlossene) Thüre ins Allerheiligste, welche, wenn sie einwärts geöffnet ist und man nahe an der Thüröffnung steht, noch die Stangenenden sehen läßt, beim Fernerstehen aber nicht, aus Gründen der Perspective (1 Kön. 8, 8.); d. ist der Rauchaltar; e. sind die 10 goldenen Leuchter und Schaubrodtische im Heiligen; f. die Thüre in letzteres; g. die steinerne Wendeltreppe vom untern Stockwerk in die obern und auf den Oberbau; h. und i. die zwei Säulen als Vorhallenträger; k. der eherne Brandopferaltar; l. die Stufen auf denselben; m. die ehernen Wasserbecken; n. das eherne Meer.

Fig. 2. ist der Querdurchschnitt bei der Schiedswand zwischen Heiligem und Allerheiligstem. A. ist eben letztere

Wand, B. die Thüre, C. der Oberraum über Heiligem und Allerheiligem, D. die drei nach oben sich erbreiternden Stockwerke, E. Andeutung eines Aufgangs von der Plattform der Stockwerke in den obern Raum als Fortsetzung der Wendeltreppe in Fig. 1. g. — F. ist der Durchschnitt eines der Rauchlöcher in Fig. 3. i.

Fig. 3. stellt die Seitenansicht dar und zwar die Nordseite; a—b. ist die Tiefe der Vorhalle; b—c. der Raum des Heiligen; c—d. der Raum des Allerheiligsten; d—e. die Breite des Seitenumgangs; b—e. und e—f. ist die Höhe des Dreistockwerks; e—f. die Länge desselben; e—g. ist der Raum des Heiligen (und Allerheiligsten), der über das Dreistockwerk emporragt; i. sind die Rauchfenster des Heiligen; b—h. und d—h. ist die Höhe des Tempels; k. ist die aus drei Quaderlagern errichtete Wangenmauer der Vorhalle; l. ist der cederne Verschlag darüber, aus aufwärts stehenden Cedernbalken bestehend; m. ist die eherne Säule und n. das Deckengesimse, das hinten an der Mauer auf einem Kragsteine aufliegt.

Fig. 4. stellt ein Säulenkapitäl dar; a. die Kanneluren des Schaftes (wie ich sie nach Ewald im Kunstblatt 1848 annahm); b. die siebenfach um den „Bauch" des Knaufes verschlungene Kette; c. die acht angegossenen Granatäpfel, von denen die acht Schnüre voll Granatäpfel frei herabhängen; d. ist das Lilienwerk (oben „an" oder „in", d. h. gerade unter dem Architrav) der Halle.

Fig. 5. stellt die Vorderansicht oder die Morgenseite dar, ein gewiß schaubares Bild, das sich selber erklärt und hoffentlich rechtfertigt. Das Auge unterscheidet leicht die Vorhalle, deren platte Decke ein wenig höher ist, als der 20 Ellen hohe Raum des Heiligen, dessen Höhe zwei enge Parallelstriche bezeichnen. Das Hallendach lehnt sich also an die Mauer des Oberraumes an. Das Portal mit seinen vier Planken ist (vom Holzschneider freilich nicht zu künst-

lich) mit Lilien geziert (wie die cedernen Seitenwände der Halle d.), die kleine Thüre, welche auf der Rückseite in das untere Stockwerk führt, aus dem man durch die Wendeltreppe (Fig. 1. g.) aufwärts steigt.

Schwäbisch Hall, 6. März 1850.

Stadtpfarrer Merz.

4.

Ein Relation,

was sich auff dem Reichs-Tage zu Augspurg 1530 zugetragen.

Vom

Archivrath D. Möller in Gotha.

Es sind zwar bereits einige Berichte von Augenzeugen über den Reichstag zu Augsburg (1530) bekannt gemacht worden — zuletzt von Förstemann, Urkundenbuch ꝛc. Halle 1833 — inzwischen weicht der nachstehende mehrfach ab, und die Wichtigkeit jenes Reichstags dürfte wohl die Bekanntmachung desselben entschuldigen. Leider ist mir nicht bekannt, an wen er gerichtet ist; das Original aber befindet sich in meinen Händen.

Kay. Maytt ist am Abend Corporis christi vngeferlich vmb 8 schlege zu Auspurg vnther einem hymel eingerithen

vnd im einreitten [a]) als ſein May. vber Thor komen iſt hat ſein May dy Evangeliſchen Fürſten zw ſich fordern laſſen an jre Churfl. vnd f. g. begert das ſye hynfurt nicht woltten zw Auſpurg predigen laſſen Darauff ſich dy fürſten vntterredt vnd durch Margraffen Jeorgen [b]) widderumb jn kurtz vrſach warvmb Jr Churfl. vnd f. g. Nicht willigen kuntten dye prediget nachzulaſſen So hab doch ſein May. widervmb ſagen laſſen Sein Maytt. konne von yrem begeren auch nicht abſtehen vnd alſo dreymal dye entſchuldung vnd das widerwert erholt vnd hat der könig [c]) ſelbs ernſtlich geſaget kay. Mayt. konnde noch wolde daruon nicht abſtehen Alſo hat der Margraff zum vierden geſaget kay. Mayt. Ehe ich wolt meyn got vnd ſein Ewangelion verleucken Ehe wolt ich hye von E. May nyder knyhen vnd mir den kopff laſſen abhawen hat daruff kay. May. geſaget Nicht kopff abhawen Nich kopff abhawen vnd nochmals vff ſeinem begeren beruhett Haben es dy fürſten jn bedenken genommen bys auff den morgen das iſt den heyligen warlichnams tage widervmb antwurtt zw geben vff den morgen frue ſein der junge Herzog [d]) Margraff Jeorge Lantgraff Lüneburg Anhalt zw kay. May. geritten vnd iſt der Churfürſt [e]) jn der herberg blyben Nach dem kay. Maytt. vff den abent begert auch mit jn der proceſſion zw gehen haben dy fürſten vff die geſterige vorhalt antwurt geben vnd ſeint mit vorgenentter vrſach noch die lenge vff yrer voriger meynung beſtanden hat lenger den zwe ſtunde gewert vnd iſt alſo kay. May. damit

---

a) Den 15. Juni.
b) Georg v. Brandenburg.
c) Ferdinand, König von Ungarn und Böhmen.
d) Johann Friedrich, Churprinz, Georg, Markgr. v. Brandenburg, Landgraf Philipp v. Heſſen, Ernſt, Herzog zu Lüneburg, Wolfgang, Fürſt zu Anhalt.
e) Johann von Sachſen.

vffgehaltten das ſein May. erſt vmb x ſchlege jn dye kirchen gangen iſt Seint vnſer fürſten heym gezogen vnd haben den kayſzer mit den andern Churfürſten vnd fürſten dy proceſſion halten laſſen Hat der Biſchoff zu Mentz a) das Sacrament getragen vnd ſo man dye herſchafft hynwegk gethan hett mit yrenn Dyenern hett man nicht hundert Auſpurger dye dem ſacrament gefolget funden vnd ich mag wol ſagen das ich jn dyſſer proceſſion vntter allen ſtenden geiſtlichen vnd weltlichen keyn andechtigere zuchtigere perſon nicht geſehen habe den kay. May. trug ein brunnen licht whie dye andern gingk dy gantze proceſſion barhauptigk vnd wertt dye proceſſion des langen vffzoges halben bys vmb ein ſchlag Noch dem aber vnſern fürſten auch auffgeleget wordt vom kay. weil ſie mit der proceſſion vmb zw gehen ſich wegerthen daz ſye vrſache warvmb ſye mit vmb zu gehen beſchwert wheren jn ſchrifften ſollten übergeben Auch warvmb ſye das predigen nicht woltten nachlaſſen das alſo geſchehen hat kay. Maytt. daſſelbige allen andern fürſten zw berathſchlagen vntergeben dye ſeint am freitag alle jn der thumprobſtey zwſammen khomen noch mittage vnd ein außſchloß zw letzt vntter ſich gemacht welcher am Sonabent vormittage zw vnſern fürſten khomen vnd vfs hochſt gebetten kay. May. hyrynne mit der predigt ſtille zw ſtehen, willen thun den kay. May. ſolchs nicht allein von ynnen ſondern auch vom kegenteyl begertten mit diſſer zuſage So von allen teylen vom predigen abgeſtanden So wult kay. May. dy ſachen alß dan fürnehemen vnd lautt des auſſchreibens handeln, Dye vnſern haben alle yr chriſtliche notturfft furgewend warvmb ſye dorynne nicht konnen willigen vnd doch weil kay. May. ſich anzeigt als ein vberher diſſer ſtadt und der abſcheyt des erſten reichtages zw Speyer vormag das ein yde vberkaytt es domit haltten ſolle whie ſye

a) Albrecht.

es gegen gott vnd kay. May. kontt veranttwurtten, Haben vnser fürsten als dye so aus jrer vberkayt vnd gebur sein kay. May. keyn maſß hjrynne stellen oder vom predigen nicht willigen abzustehen Sonder jrer May. gescheffte leyden vnd tragen müssen, vnd erzeigt sich Braunßwig a) neben dem Ertzbischoff zu Mentz sonderlich wol meher den man sich vorsehen hett gott gebe seyne gnade. Aber kay. May. wil aus kayßerlicher vberkayt prediger verordeu doch aus kaynem der partheyischen auch nicht der pabren (?) dye selbige so kay. May. verordent sollen nichts mher dan schlecht das Ewangelion mit der Epistel noch dem blossen text ane alle auslegung sagen vnd mit der Confession vnd gnadengebott beschlissen Jst also geschehen vnnd wirt dem kay. ein grosse demut mit eynem frielichen hertzen zugemessen Hat daruff sein Mayt. jtzt Sonnabent durch dye gantze stadt durch drey Herolt mit acht basaunen lassen ausruffen das jn Auspurg nymant solle predigen bey leybes straff dan dy so sein Mayt. darzu verordent hat Es ist ein wilde Ding hier mit predigen dan es ist voller sacrament schwermer vnd hat sich der kyßlebe (?) wider sy jn seyner predigt wol beweist abe vbel vmb sye vordinet gott gebe seyne gnade. Es ist allenthalben gutt hoffnung Man findt den kayr. geneigt zum fride vnd guther Christlicher ordenung ausszurichten wye wol der könig seher gifftig vnd er es gerne boße macht Er mit seynem hauffen haben das spil angericht jm jnzuge whie sy es zw Monchen beschlossen, haben kayr. vberredt wen ers gebott sye würden fro seyn das sye thetten was er wolt hat sich rechen wollen vnd gesagett Er habe es vff zweyen Reichstagen vorhyn von wegen seyner Mayt. auch verbotten aber keyn gehorsam erhaltten konnen, haben aber gott lobe gefhelet, vnser fürsten seint von gnaden gottes gestergk vnnd bestendig bliben keyn furcht sich abschrecken lassen hat sich der pfeyll den sye abe geschossen jn sye gewendt gott gebe furder seyn gnade.

---

a) Herzog Heinrich von Braunschweig.

Bys Montag wurtt man den Reichstag anfahen gott der wolle seyn heyligen geyst darzw senden Amen.

Am gemelten Sonnabent haben das Capittel zw Auspurg kay. Maytt. empffangen vnnd jr geschengke geschigkt Die hat er personlich gehortt vnnd dem Bischoff von Hildesheym beuholen mit seitlichen augen das man es gemergkt dyse wortt zu sagen kay. May. nheme das geschengk zw gnaden an Sein May. bytt er mit seinem Bruder woltten gott den Almechtigen vor ynn als vor ein armen sunder bitten das er ym seynen heyligen geyst wolt senden der jnnen vnderweist das er jn dissen grossen sachen mochte ein gemein vnd gutt Christlich ordenung aufrichten vnd gott nicht erzornen, seyn jnen die Augen vbergangen.

Der Alfonsus a) kay. May. jn Hispanien Cantzler Auch der Cornelius haben etliche freuntliche vntterrede vnd gespreche mit philippo b) gehaltten Jme angezeigt das die hispanier beredt sein als solten sye an gott nicht glauben auch an die heylige Dreyfaltigkeit von Christo vnd Marien nichts haltten also das sye meynen who sye eynen lutterschen erwurgten meynthen sye gott ein grossen Dinst zw thun dan so sye eynen turgken erwurgeten, Saget wihe wol er vil mit ynn daruon geredt das thun ercleret, so erlanget er doch etlich vnnd etliche bliben vff jrer bane.

Des Sonnabents hat der Alfonsus noch dem Philppo geschigkt jme angzeiget er sey den morgen bey kay. May. gewesen vnnd habe lange keyne bequemer stelle vnnd zeyt mit seyner May. zw reden gehabt, habe er seyner May. aller der lutherischen Artickel vnterricht gethan vnd das sye gantz nicht wider die kirchen glauben habe der kayser gesaget Quid volunt de Monachis etc. vnd hat dem Alfonso beuholen philippo zw sagen das er an alle waitlaufftig-

a) Alphonsus Valdesius.
b) Melanchthon.

kayt seine May. dye Artickel welche man nicht nachlassen konnt wolt jn kurtz vorzeichnet schicken das philippus also gethan vnd darneben auch dem Alfonso beuholen zum Legaten b) zw gehen vnd mit ym daraus zw handeln. Ist auch also geschehen vnd ist der stos am grosten allenhalb an der Messe lest sich also gott lobe zw gutter hoffnung an Der kay. woll der sachen gern helffen gott hat auch sein mittel zw yme gewurffen.

Am Sontag hat kay. May. seym gebrauch noch das hochwirdige sacrament zum heyligen creutz andechtig empffangen vnd nachmittage alle fürsten zw yme erfordert Sye der Session halben allenthalben freuntlich vortragen das vor vff keynen Reichstag nyhe hatt konnen geschehen.

Auff den Montag b) hat man die Messe mit aller herligkayt de scto spu gesungen hat der Ertzbischoff von Mentz das Ampt gehalten Noch dem Credo hat Orator pontific. c) ein sweynde oracion jn dye Lutherische vnd deutze hefftig zw krygen wider den türcken gethan vorsehens sye werde getruckt vnd widerschelert was das geschicht wil ich euch zwschicken.

Noch geschener Oracion ist kay. May. zum opffer gangen hatt ynn der Churfürst zw sachessen das Swerte vorgetragen. hernoch ist der könig mit allen Churfürsten zwm opffer gangen doch dy vnsern mit einem gelecht Allein der langgraff hat nicht geopffert ist aber mit in der messe gewest Noch der messe ist der kay. mit allen Churf. vnd fürsten vfs haus geritten aldo den Reichstag angefangen zweyerley zw berathschlagen noch der lenge ynn

---

a) Campeggio.
b) 20. Juni.
c) Vincentio Pimpinelli.

vorgehalten Erſtlich das man ſol berathſchlagen wihe man den turcken wolle widerſtehn vnd zum andern das ein iglicher fürſt ſeyne meynungen der religion halben ſol jn ſchrifften vff mitwochen einlegen jn zweygen ſprachen eins latiniſch das ander teuſch vorſehe mich kay. May. werde dy ſelbige ſache jn engen rath handeln Noch dem dy fürſten wider ſynns hierynn ſein So vil iſt bisher gehandelt.

Es iſt hier von ferrarren geſchrieben das der franzoſe alle practica ſuche jn welſchlande ein tumult zu erwecken der gleichen feyert der teuffel hier auch nicht vnd es iſt ein große ſumma geldes bey vier ſtedt jn ſweitzn geleget Nemlich zwölffmal hundert thauſent gulden dye daruff wartten das dye ſacrament Swermer gern etwas woltten anrichten das ſo ſye nicht können mit der ſchrifft erhalten wollen ſye gerne mit der fauſt jrrre machen gott wolle jn wehren.

Seint mit diſem gewarnt abe gerucht queme das vnſer fürſten in etwas hin ſoltten gewichen ſein So wiſt das es nicht whar iſt Sye haben vff hoches anſuchen nicht wegern können mit jn dy kirchen zw gehen Sye haben aber vorhyn proteſtirt das ſye dye meſſe nicht ſolle angehen wollen auch der keyn reuerentz thun whie geſchehen Dortzu ſo ſtehet man auch nicht abe vom predigen Sondern man leſt das gepott voraus weil dye papiſthen auch nicht predigen durffen vnd dye ſo kay. May. aus hoher Vberkayt hat verordent nichts mehr den das ewangelion ane alle Auſlegung ſagen muſſen.

Hie wert das fleiſcheſſen vnnd anders nichts angefochten bithet gott das er ſein heyligen geiſt wolt geben ſeyn helig wort zwerhalten.

Man ſchreibt von ferraren das die rothen Juden aufkomen ſein Gog vnd Magog vnd zehen mit groſſer menge dem heyligen lande zw.

Man ſchreibet auch florenz ſey noch belagert haben an allerley mangel in der ſtadt ane allein an brot vnnd wein haben ſye noch ein notturfft vnd man kaufft ein kalp ... ſchern vmb x Ducaten.

Recenſionen.

Digitized by Google

J. B. Malou:

über den Verfaſſer des Buches de imitatione Christi. a)

Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur du livre de l'imitation de Jésu-Christ. — Examen des droits de Thomas à Kempis, de Gersen et de Gerson, avec une réponse aux derniers adversaires de Thomas à Kempis, M. M. Napione, Cancellieri, de Gregory, Gence, Daunou, Onèsime Leroi et Thomassy, suivi de documents inédits, par J. B. Malou, chanoine honoraire de la cathédrale de Bruges etc.

(Abgedruckt in: Académie royale de Belgique. — Tom. XIV. N. 3. Séance du 3 Avril 1848. Bruxelles, M. Hayez, imprimeur de l'académie royale. 1848. S. 279—527.)

a) Der Verfaſſer des nachfolgenden kritiſchen Aufſatzes Herr Bernhard Bähring, evangeliſcher Pfarrer in Rheinbayern, hat vor Kurzem eine umfaſſende, mit eingehender Liebe und reicher Beleſenheit in den Schriften des Thomas gearbeitete Monographie über den trefflichen Prediger der Nachfolge Chriſti erſcheinen laſſen, die wir Jedem empfehlen wollen, der ſich über Thomas in deſſen eigenem Geiſt und aus deſſen eigenen Worten vollſtändig unterrichten will. Das Buch iſt betitelt: Thomas von Kempen, nach ſeinem äußeren und inneren Leben dargeſtellt von B. Bähring. Berlin bei Herm. Schultze, 1849.

Ullmann.

„Warum noch über den wahrscheinlichen Verfasser des Buches von der Nachfolge Christi Untersuchungen anstellen? Warum nicht lieber dem trefflichen Rathe desselben folgen: Forschet nicht nach, wer das gesagt habe, sondern achtet vielmehr auf das, was gesagt ist" (Im. 1, 5.)?

Mit diesen Fragen beginnt die bezeichnete Abhandlung, welche Rec. sich berechtigt glaubt eine in dem bereits mehr als 200jährigen Streit über den Urheber der Nachfolge Christi Epoche machende Schrift zu nennen. Was den Verfasser dazu antrieb, dieser durch Parteileidenschaft, Ordenseifersucht, nationales Interesse, eiteles Gefallen an luftigen Hypothesen, oder auch wohl durch eine auf historischer Unwissenheit beruhende Hartnäckigkeit in außerordentliche Verwirrung gebrachten, zugleich aber auch höchst interessanten Streitfrage die gründlichsten und allseitigsten Studien zuzuwenden, war einestheils das patriotische Bestreben, seinem Vaterlande eine Ehre, die man ihm zu entreißen sucht, zu erhalten, anderntheils der Wunsch, den willkürlichen Hypothesen eines von Gregory und Onesime Leroi gegenüber die einfache historische Wahrheit festzustellen. Dazu kam noch folgende besondere Veranlassung. Der Abbé Carton, dem die Geschichte Flanderns viele verdienstliche Untersuchungen und Arbeiten verdankt, sprach sich 1842 mit großem Beifall über die phantastischen Ideen des Onesime Leroi aus, welcher Brügge, den Wohnort des Verfassers, als den Ort der Entstehung jenes berühmten Buches bezeichnete, und suchte dieses in einer Schrift: Preuves, que l'imitation de Jésus-Christ a été composé à Bruges par un doyen de St. Donat (worunter Gerson zu verstehen), zu beweisen. Gegen diese Ehre seiner Heimath fand sich indeß Malou im Interesse der Wahrheit gleich von vorn herein gedrungen entschieden zu protestiren, sah sich aber auch in Folge davon noch besonders verpflichtet, seine Gründe für Thomas von Kempen als den einzigen Verfasser der Imitatio Christi ausführlich darzulegen. Er hat

dieſes in der vorliegenden Schrift mit einer Umſicht, Klarheit, Gründlichkeit, Schärfe und Vielſeitigkeit gethan, daß, wie wir hoffen, kein aufmerkſamer und unbefangener Leſer dieſelbe aus der Hand legen wird, ohne den beſcheidenen Thomas in ſeine viel angefochtenen Rechte wieder einzuſetzen, und wir bezweifeln nicht, daß die Schrift wirklich fähig iſt, bei allen wahrhaft Gelehrten den langen Streit zum Abſchluſſe zu bringen.

Der wohl angelegte Plan der Schrift iſt folgender. Zuerſt gibt der Verfaſſer einen geſchichtlichen Ueberblick über den ganzen Streit. Im zweiten Kapitel weiſt er die poſitiven Rechte des Thomas von Kempen auf die Imitatio nach; im 3. Kap. ſchlägt er die Angriffe gegen dieſelben zurück; im 4. Kap. prüft er die Rechte Gerſen's und die zu Gunſten deſſelben erdachten Hypotheſen; im 5. Kap. thut er daſſelbe mit denen Gerſon's, und in einem Anhange theilt er noch einige, zum Theil von ihm erſt entdeckte, handſchriftliche Actenſtücke mit, welche ſowohl zur Entſcheidung der Streitfrage, als zur Geſchichte des Thomas von Kempen überhaupt von Bedeutung ſind. Die litterariſchen Hülfsmittel, welche dem Verfaſſer in ungewöhnlichem Maße zu Gebote ſtanden, ſind überall auf das gewiſſenhafteſte benutzt.

Wir laſſen uns zunächſt von dem gelehrten Verf. in die Geſchichte des Streites einführen, deren Kenntniß unentbehrlich iſt, um einen feſten Standpunct in demſelben zu gewinnen.

In den erſten zwei Jahrhunderten nach dem Erſcheinen des Buches de imitatione Christi wurde Thomas von Kempen, der als Regularkanoniker im Kloſter der h. Agnes bei Zwoll im Jahre 1471 geſtorben iſt, von den Gelehrten einſtimmig als deſſen Verfaſſer anerkannt. Erſt im Anfang des 17. Jahrhunderts wurden von Spanien und Italien aus Zweifel gegen dieſe Tradition verbreitet. Dom Pedro Mariquez gab 1604 ein Buch über die Ver-

waltung des Sacramentes der Beichte (Appareios para administrar el sacramento de la penitentia) in ſpaniſcher Sprache zu Mailand heraus, in welchem er die Behauptung aufſtellte, daß in dem dem h. Bonaventura, jedoch mit Unrecht, zugeſchriebenen Buche: Sermones ad Tolosenses mehrere Citate aus der Imitatio ſich befänden. Bonaventura aber ſtarb 1273. Bald darauf entdeckte der Jeſuit Roſſignoli im Hauſe ſeiner Genoſſenſchaft zu Arona bei Mailand eine alte Handſchrift der Imitatio ohne Jahreszahl mit dem Titel: Incipiunt capitula primi libri abbatis Iohannis Gesen de imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi. Am Schluſſe derſelben befanden ſich die Worte: Explicit liber quartus et ultimus abbatis Iohannis Gersen de sacramento altaris. Da das Haus ehedem den Benedictinern gehört hatte, ſo ſchloß man, daß der eigentliche Verfaſſer der Imitatio ein Benedictiner geweſen. Indeß ſtellte ſich ſpäter heraus, daß der Vater Maggioli bei ſeinem Eintritt in die Geſellſchaft Jeſu 1579, lange nach dem Aufhören der Benedictiner in dieſem Hauſe, das Manuſcript mit von Genua gebracht hatte. Als der damals zu Antwerpen befindliche Vater Rosweide von der Entdeckung ſeines Ordensgenoſſen Roſſignoli hörte, ſchrieb er 1615 einen Brief an ihn, worin er auseinanderſetzte, daß dieſelbe ohne Bedeutung ſey und die Rechte des Thomas von Kempen nicht beſtritten werden könnten. Unterdeſſen war der Streit jedoch durch eine andere Veranlaſſung in Rom ausgebrochen, und dieſer Brief reichte nicht mehr hin, ihn zu beſchwichtigen.

Conſtantin Cajetan, Benedictiner der Congregation von Monte Caſſino, Abt von Baronte und Secretär Paul's V., wollte dieſe Gelegenheit nicht vorbeilaſſen, den Katalog der Schriftſteller ſeines Ordens zu bereichern. Mit einem faſt lächerlichen Eifer nahm er ſich der Sache an und ſeine Ordenseiferſucht ließ ihn alle kritiſchen Schwie-

rigkeiten verachten. Er ließ jenes Manuſcript 1616 zu Rom drucken unter dem Titel: Venerabilis viri Ioannis Gessen, abbatis ordinis St. Benedicti, de imitatione Christi libri quatuor. Er fügte alſo nach ſeiner auch außerdem bekannten willkürlichen Weiſe den Beiſatz Venerabilis hinzu und machte Geſſen zu einem Benedictiner. Er behauptete, das Manuſcript ſtamme vom Verfaſſer ſelbſt her (Gessen abbatis manu exaratum), oder ſey wenigſtens von ihm dictirt; Geſſen gehöre einer adeligen Familie dieſes Namens in Mailand an, deren Wohnung bei dem Kloſter von St. Peter noch den Namen des wieder entdeckten Urhebers der Imitatio trüge. Doch bald fand man, daß Mailand weder ein ſolches Haus, noch eine ſolche Familie habe, und die Erdichtung kam an den Tag. Cajetan ließ daher in der zweiten Ausgabe 1618 ſolche fabelhafte Details weg, ohne jedoch in der Hauptſache ſeine Anſicht zu ändern. Er hatte indeß zu Genua eine zu Venedig 1501 gedruckte Ausgabe der Imitatio gefunden, in der von unbekannter Hand die Bemerkung geſchrieben war: hunc librum non compilavit Iohannes Gerson, sed Ioh. abbas Vercellensis, ut habetur usque hodie, propria manu scripsit in eadem abbatia. Das war genug, um ſofort Gerſen zum Abt von Vercelli zu machen. Cajetan behauptete nun weiter, daß derſelbe ein Italiener (Gersen Italum) geweſen ſey, und beſtimmte die Schreibweiſe definitiv auf Gerſen, welche ſofort beibehalten wurde, obſchon die Handſchrift von Arona dieſelbe nur in der Vorrede enthält und auch in der erſten Ausgabe Geſſen gedruckt war. Durch ein anderes Manuſcript machte man ſpäter dieſen unbekannten Mann zu einem Joh. de Canabaco; durch einen Mißgriff erhob man ihn zum Doctor der kanoniſchen Rechte. In Ermangelung authentiſcher Werke ſchrieb man ihm ein anonymes Buch: de professione religiosorum, welches Pez (Thesaur. noviss. anecdot. I. p. 80.) veröffentlicht hat, zu. Man nannte

seine Lehrer und Schüler und ein späterer Vertheidiger verlangte ernstlich seine Kanonisation.

Durch den Beifall der Benedictiner wurde Cajetan so eifrig für diese vermeintliche Entdeckung, daß es vergeblich war, als man im Jahre 1621 eine Ausgabe der Vindiciae Kempenses von Rosweide veranstaltete und 1626 eine Reihe von Zeugnissen, die aus den bessern Manuscripten zu Gunsten des Thomas von Kempen ausgezogen waren, zusammenstellte. Alle diese Bemühungen blieben fruchtlos bei dem von unbesiegbarem Eifer ergriffenen Manne.

Cajetan bewegte Himmel und Erde, um seiner Ansicht Geltung zu verschaffen. Im Jahre 1638 erhielt er von der Congregation des Index Romanus die Erlaubniß, die Imitatio Christi unter dem Namen Gerfen's abzudrucken. Valgrave, ein Benedictiner aus England, sprach sich in demselben Jahre in einer besondern Schrift (Animadversiones apologeticae ad titulum et textum IV librorum de im. Chr. Paris. 1638) sehr entschieden zu seinen Gunsten aus. Aber zu seinem Erstaunen erhoben sich auch sehr starke Gegner in den Augustinermönchen Fronteau (Thomas a Kempis vindicatus etc. Paris. 1641), Simon Werlin (Vindiciae novae Kempenses contra Valgravium, Monachii 1641), die für ihren Ordensgenossen in die Schranken traten, und Thomas Carré (the Following of Christ .... reviewed, Paris 1641) in der Vorrede zur zweiten Ausgabe dieser Uebersetzung.

Der Streit war bereits zu einem förmlichen Ordensstreit geworden. Da ließ der Cardinal Richelieu eine Prachtausgabe des Buches de imitat. veranstalten. Beide Orden, die Augustiner und die Benedictiner, wetteiferten um die Publication. Die Benedictiner baten in demüthiger Schrift um Veröffentlichung unter dem Namen Gerfen, die Augustiner thaten dasselbe für Thomas. Charles Labbé, vom Cardinal zur Entscheidung der Streitfrage beauftragt, verwirrte dieselbe noch mehr, indem er als drit-

ten Candidaten den Canzler Gerſon vorſchlug, ſo daß der Cardinal, an der Ausſöhnung der Parteien verzweifelnd, beſchloß, die Ausgabe ohne Namen drucken zu laſſen. Er hoffte, damit den Streit niedergeſchlagen zu haben. Aber nein! Die Gegner des Thomas von Kempen legten dieſes Verſchweigen ſeines Namens nur zu ihren Gunſten aus. Hoc quid aliud, quaeso, fuit, quam possessionem improbam decernere tam diu male usurpatam? Thomas a possessione deiectus est, hieß es bald darauf in einer Responsio apologetica, Rom. 1644. Dieſes Triumphgeſchrei fand auch in Deutſchland Wiederhall. Der Benedictiner Thomas Mezler trat 1645 für Gerſen auf. Dagegen erklärte ſich der gelehrte Philipp Chifflet in der Vorrede zu ſeiner franzöſiſchen Ausgabe der Imit. zu Gunſten des Thomas und Simon Werlin erſchien mit ſeinem Rosweidus redivivus abermals auf dem Kampfplatz. Der Streit wurde immer heftiger und nahm oft eine Geſtalt an, die den Geiſt des Buches, um welches er geführt wurde, gänzlich verleugnete.

In den Jahren 1649—1652 entſtand über dieſe Sache eine allgemeine Verwirrung. Fronteau eröffnete das Feuer durch ſeinen Thomas a Kempis vindicatus (1649. 99 Seiten), ein ausgezeichnetes Reſümé der Beweiſe. Der Benedictiner Quatremaire von der Congregation St. Mauri antwortete ihm bald darauf mit ſeinem I. Gersen . . . autor . . . assertus . . . Paris. 1649 (223 Seiten). Der bekannte de Launoy trat in einer 1649 und 1650 erſchienenen Dissertatio dem Benedictiner bei. Da ſtürmte Georg Heſer, Jeſuit in Deutſchland, gegen die Feinde des Thomas mit ſeiner Dioptra Kempensis (Ingolſtadt 1650), Summula apparatus und Praemonitio nova ad Gersenistas (ebend.) los. Walgrave ſuchte in ſeinem Argumentum chronologicum contra Kempensem (180 Seiten) zu zeigen, daß die Imit. nicht von Thomas herrühren könne, da ſie ſchon vor ihm dageweſen. Erwiderun-

gen von Fronteau und Heser folgten auf der Stelle in längeren Schriften 1650, und Quatremaire und Launoy, welche noch in demselben Jahre antworteten, konnten keine neuen Gründe vorbringen. Der Pater Heser, stolz auf diesen Triumph, veröffentlichte im folgenden Jahre sein Lexicon Germanico-Thomaeum, worin er die Germanismen der Imitatio nachwies und eine Reihe von Zeugnissen für Thomas aufstellte, und Thomas Carré brachte in seiner kleineren (96 Seiten starken) Schrift: Thomas a K. a se ipso restitutus, mit vieler Schärfe zahlreiche Parallelstellen aus den übrigen Schriften des Thomas zur Imit. bei.

Da nahm der Streit plötzlich eine ganz unerwartete Wendung. Naudé, ein gelehrter Arzt, der zu Rom mit Cajetan bekannt geworden, klagte ihn sehr lebhaft an, zu Gunsten seiner Hypothese die Manuscripte verändert zu haben. Die französischen Benedictiner fielen mit wüthenden Schriften über diesen Mann her, so daß derselbe am 17. August 1650 die Sache vor das Parlament brachte und seine Klage dahin stellte, daß die Schriften von Valgrave und Quatremaire, die ihn am rohesten beschimpft hatten, mit Beschlag belegt würden. Das geschah. Aber Rousset und Quatremaire erhoben auch Klage beim Parlament wegen der groben Beleidigung, der sich Naudé gegen Cajetan und den ganzen Orden der Benedictiner schuldig gemacht. Er hatte den Cajetan un homme rabougri genannt. Die Etymologie dieses Wortes wurde discutirt und die dazu herbeigezogene Académie Française entschied, daß es nur bedeute: un homme contrefait. Die Persönlichkeiten häuften sich bis zum Ekel. Zwei Jahre dauerten die Verhandlungen. Am 12. Febr. 1652 gebot endlich das Parlament, die Sache zu unterdrücken, gab die mit Beschlag belegten Schriften frei und gestattete den Benedictinern, das Buch de imit. unter dem Namen Gerfen's, den Augustinern, es unter dem Namen des Tho-

mod. 4. Bonaca ja tudhe. Wie dieses Register den Gebrauch der Bücher erleichtert, so auch das Verzeichniß der Verfasser und der Quellen, welche Bonacina benutzt hat. Rom, 1629. Fol. Ebendas. 1644. Fol. Venedig, 1669. Fol. Ebendas. 1700. Fol. Ebendas. 1744. Fol. Ebendas. 1754. Fol. Ebendas. 1772. Fol. Ebendas. 1777. Fol. Ebendas. 1780. Fol. Ebendas. 1782. Fol. Ebendas. 1784. Fol. Ebendas. 1786. Fol. Ebendas. 1788. Fol. Ebendas. 1790. Fol. Ebendas. 1792. Fol. Ebendas. 1794. Fol. Ebendas. 1796. Fol. Ebendas. 1798. Fol. Ebendas. 1800. Fol. Ebendas. 1802. Fol. Ebendas. 1804. Fol. Ebendas.

Manuſcripte wurden vorgelegt und man fand keine Fälſchung in ihnen. Hierdurch fühlte ſich Delfau veranlaßt, den Streit zu erneuern. Er veröffentlichte eine Ausgabe der Imitatio, worin er die gegen einen italieniſchen Verfaſſer am entſchiedenſten ſprechenden Germanismen abänderte und die Verhandlungen jener Verſammlung mittheilte, nebſt einer neuen Vertheidigung Gerſen's, die im Grunde nichts war, als eine Sammlung der unglaublichſten Spitzfindigkeiten und Verdrehungen (Libri de im. Chr. Ioh. Gersenni iterato asserti. 1674). Er hatte von Rom ein bis dahin unbekanntes Manuſcript erhalten, das den Namen Gerſen ganz ausgeſchrieben enthielt, verſammelte abermals die Gelehrten 1674 nach St. Germain, hatte das Vergnügen, jenes Manuſcript, nach ſeinem letzten Beſitzer Gualteri Sluſio „Sluſianus" genannt, in die Zeit des Todes des Thomas von Kempen verſetzt zu ſehen, und deutete das zu Gunſten Gerſen's aus.

Die Auguſtiner wurden erbittert über dieſe neue Schilderhebung. Philibert Teſtelette wurde beauftragt, Delfau zu widerlegen, und that es mit vieler Gründlichkeit (Vindiciae Kempenses . . . Paris. 1677. 216 Seiten), wurde jedoch von Mabillon, der ſich ſeines Ordens annahm, in den Animadversiones in vindicias K. zurückgeſchlagen. Dieſes veranlaßte die Regularkanoniker, welche an jener Verſammlung 1671 nicht Theil gehabt hatten, um eine ſolche im Kloſter der heil. Genovefa einzukommen, da ſie ſich über das Alter der den Namen des Thomas von Kempen tragenden Manuſcripte ausſprechen ſollten. Dieſe Verſammlung fand 1681 ſtatt, ohne jedoch eine Entſcheidung abzugeben. Sechs Jahre ſpäter veranſtalteten die Benedictiner eine abermalige Verſammlung der Gelehrten, die ſich bereits zu ihren Gunſten ausgeſprochen, zu St. Germain, um über einige Manuſcripte, die Mabillon aus Italien mitgebracht hatte, ihr Urtheil abzugeben. Doch auch ſie blieb ohne Entſcheidung. Da wurde endlich das Publicum

des Streites müde. Er mußte ein Halbjahrhundert ruhen, bis er 1724 auf einen ganz neuen Schauplatz hinüber versetzt wurde.

Der Pater Erhard, ein deutscher Benedictiner, veröffentlichte 1724 die Imitatio zu Augsburg unter folgendem Titel: Libri quatuor de imitatione Christi magni et venerabilis servi Dei Ioh. Gersen de Canabaco, ordinis Benedicti, abbatis Vercellensis in Italia, ad commodiorem usum in versus distributi, una cum novis concordantiis, studio R. P. Thomae Erhard, benedict. Wessofontani (3 Bde. 12.). Eusebius Amort, Regularkanoniker in Pollingen, trat gegen ihn mit der trefflichen Schrift auf: Plena et succincta informatio de statu totius controversiae, quae de auctore libelli de imitatione Chr. . . . iam a centum annis agitatur. Aug. Vindel. 1725. Dieser ließ er im folgenden Jahre sein Scutum Kempense etc. (Cöln 1728) folgen und Pater Erhard rächte sich in seinem Polycrates Gersenensis contra scutum Kempense instructus prodiens (Augsb. 1729). Dann trat abermals dreißigjährige Waffenruhe ein. Im Jahre 1758 hatte aber der Abbé Valart die unglückliche Idee, das Latein der Imitatio zu verbessern, und verstümmelte sie auf eine klägliche Weise. Sein neuer Text wurde in die schöne Ausgabe von Barbon 1758 aufgenommen, ging von da in die Prachtausgabe des Louvre (1789) über, und von da in die noch schönere, welche Bodoni 1793 zu Parma herausgab. Anstatt diese wunderlichen und willkürlichen Veränderungen zu rechtfertigen, fügte Valart seinem Buche eine Abhandlung von 20 Seiten hinzu, worin er behauptete, daß, wenn Thomas wirklich der Verfasser der Imitatio gewesen wäre, er niemals die grammatischen und Schreibfehler gemacht haben würde, die sich in dem Manuscript von Antwerpen von 1441 befinden. Gestützt auf ein Zeugniß eines Priesters von Metz aus dem 16. Jahrhundert behauptete er, daß die Imitatio

von Ludolf von Saxen schon vor 1380 ins Deutsche übersetzt sey, und durch die Benedictiner sey dieses Buch erst in Frankreich bekannt geworden. Der Regularkanoniker Géry von St. Genovefa widerlegte jene ungegründete Hypothese siegreich in seiner Dissertation sur le véritable auteur etc. (Paris 1758). Kaum aber war dieses Scharmützel in Frankreich geendigt, als das Feuer des Krieges in Deutschland ausbrach. Angelus März, Benedictiner zu Scheyren, schrieb: Dissertatio critica, qua libri IV. de imitatione Chr. Ioanni Gersen de Canabaco postliminio vindicantur (Freisingen 1760. 143 S.). Er führte darin harte Streiche gegen Eusеb. Amort und nöthigte diesen bereits hochbejahrten Mann, abermals auf dem Kampfplatz zu erscheinen. März hatte behauptet, daß Gersen von Geburt ein Deutscher gewesen, einer adeligen Familie de Canabaco angehört habe, Abt zu Vercelli und Doctor des kanonischen Rechts gewesen sey. Eusеb. Amort zog auf sehr geistreiche Weise die ganze Fabel der Gersenisten ins Lächerliche in der Schrift: Iohannes de Canabaco, ex comitibus de Canabaco oriundus, qui vulgo venditur pro authore librorum IV de im. Chr. recenter detectus a quodam can. regul. Sti Augustini congregationis Later. Canabaci, sumptibus haeredum I. Gersenii 1760. — März hielt sich jedoch keineswegs für geschlagen. Er antwortete im Laufe des folgenden Jahres zweimal dem Eusеb. Amort, welcher darauf seinen Gegner durch seine 350 S. in 4. starke Deductio critica (Augsburg 1762) zermalmte. Diese, so wie zwei andere Schriften von Trautwein (Lapsus angeli Schyrensis etc. und Lapsus deteriores Didymi Vercellensis, beide 1761 zu Augsburg erschienen) blieben ohne Antwort. Der Benedictiner nahm seine Zuflucht zu den fast vergessenen Schriften von Delfau und Mabillon in seiner Basis firma aedificii Gerseniani a F. Delfau et I. Mabillon ann. 1674 et 1677 posita, adiectis animadversionibus novis in deductionem

criticam D. Euseb. Amort. (Regensburg 1762. 264 S. in 8.), und zeigte, wie wenig Fortschritte der Streit durch diese Debatte zu Gunsten Gerſen's gemacht hatte. Um seinen kraftlosen Gegner ganz niederzuschmettern, veröffentlichte der unermüdliche Amort 1764 sein letztes Werk: Moralis certitudo pro venerab. Thoma Kempensi contra exceptiones novi Gersenistae Ratisbonensis (Augsb. in 4.), ein Buch, welches besonders auch durch die zahlreichen Facsimile's aus den Manuscripten sehr schätzenswerth ist und zu den besten Schutzschriften des Thomas von Kempen gehört. Bald darauf starb Amort und der Streit verstummte. Man sammelte jedoch im Laufe dieses Jahrhunderts die bemerkenswerthesten Zeugnisse. Der Pater Ghesquière gab 1725 einen Abdruck des Manuscriptes von Kirchheim mit Randglossen heraus, welche beweisen, daß dasselbe ein Werk des Thomas und von ihm im Jahre 1425 in einem Hause der Regularkanoniker verfertigt ist. Das Manuscript trägt jetzt in der Bibliothek von Bourgogne zu Brüssel die Nr. 15,137. — Der gelehrte Xavier Feller schrieb, als er von jenem Abdruck im lournal hist. et litt. unterm 15. März 1775 (S. 408.) Anzeige machte: „L'attribution romanesque, faite à un certain Gesen, Gersen, Gessen, être imaginaire, dont on n'a même pu déterminer le nom d'une manière fixe, est une de ces marottes, que l'esprit de parti seul a pu accréditer pendant quelque temps, pour avertir les savants, qu' avec beaucoup d' érudition on peut écrire des choses parfaitement ridicules." Der Pater Desbillons entschied sich in einer ausgezeichneten, zu Mannheim 1780 veröffentlichten Dissertation, die einer Ausgabe der Imitat. vorgedruckt ist, zu Gunsten des Thomas von Kempen. Er war der letzte Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts, der diesen Gegenstand ausführlich behandelte.

Im gegenwärtigen Jahrhundert erhielt jedoch Gerſen wieder neue Advocaten. Der Ritter Napione von Turin

vertheidigte in seiner Dissertazione epistolare intorno all' autore dell' Im. etc. (Flor. 1808) die Autorschaft Gersen's. Der Abt Cancellieri zu Rom folgte ihm in seiner Notizie storiche e bibliographiche di Gio. Gersen de Cavaglia etc. 1809. Der Ritter Napione trat 1811 mit einer zweiten Schrift für Gersen auf und erweckte durch dieselbe seinem imaginären Helden den weitschweifigsten aller seiner bisherigen Vertheidiger. Er war durch Bande der Freundschaft mit dem Ritter de Gregory aus Turin, der damals zur Zeit des Kaiserreichs bei der magistrature Française angestellt war, verbunden. Dieser gelehrte Ritter hatte sich anfangs mit Ackerbau beschäftigt. Aus Liebe zu H. v. Napione interessirte er sich für den gelehrten Streit über den Verfasser der Imitatio Christi und trat bald mit Eifer auf die Seite der Gersenisten. Er bekannte dieses zuerst öffentlich in einer Abhandlung über den Reisbau in der Lombardei. Später fand er jedoch in seiner Storia della vercellese letteratura. 1819 (Th. I. S. 302. und Th. IV. S. 474.) eine passendere Gelegenheit, sich Gersen's anzunehmen, und 1827 veröffentlichte er seine Mémoire sur le véritable auteur de l'Imitation de J. Chr. zu Paris. Dieses Buch wurde durch den Lyceal-rector Weigl in Regensburg ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen bereichert (Sulzbach, 1832). Aber damit hatte H. v. Gregory noch nicht genug gethan. Zur Zeit, da im Jahre 1830 die Kanonen der Julirevolution in den Straßen von Paris donnerten, fand derselbe in jener Stadt bei einem Antiquar ein Manuscript der Imitatio, ohne Datum, copirt in Italien, welches nach einer auf den Umschlag geschriebenen Bemerkung um 1550 einem Kanoniker Hieronymus de Avogadri gehört hatte. Er stellte Untersuchungen über diese Familie an und entdeckte durch wunderbares Zusammentreffen der Umstände in den Archiven der Familie von Avogadri auf Ceridon bei Vercelli ein altes Mémoire, welches bezeugte, daß das Buch

de imitatione am 15. Febr. 1347 an Vincenz de Avogadri von seinem Bruder vermacht worden war. H. v. Gregory zweifelte nicht, daß das Manuscript, welches er in Paris das Glück hatte sich zu verschaffen, durchaus dasselbe sey, dessen in den Archiven der Familie Erwähnung geschehen, und daß somit nicht Thomas von Kempen, sondern nur Gerfen als der Verfasser der Imitatio genannt werden dürfe.

Um diese neue Theorie zu begründen, ließ H. v. Gregory alle bisher vorgebrachten Beweise Revûe passiren, legte seine Studien in einem voluminösen Werke (Histoire du livre de l'Imitation etc.) nieder, welches erst 1842, vier Jahre vor dem Tode seines Verfassers, erschienen ist, veröffentlichte eine französische und italienische Uebersetzung der Imitatio unter dem Namen Gerfen's und gab endlich eine doppelte Ausgabe seines Codex de Advocatis oder Avogadri heraus, wodurch er den ganzen Streit für beendigt erklärte. Seine Bestrebungeu waren nicht isolirt. Der bereits genannte Weigl veröffentlichte in der Vorrede zu seiner Polyglotte der Imitatio (Sulzbach, 1827) abermals einen Theil der Beweisgründe für Gerfen, zu denen er sich schon in jener Denkschrift bekannt hatte. Nolhac zu Lyon vertheidigte in einer besonderen Schrift (du livre de l'Imitation etc. Lyon, 1841. 185 S.) dieselbe Meinung und neuerlich hat sich auch der Abbé Rohrbache in seiner Histoire ecclesiast. XVIII. S. 489. (Nancy, 1846) für Gerfen erklärt. Niemand ist in Frankreich in diesem Jahrhundert für Thomas von Kempen aufgetreten. Nur ein belgischer Gelehrter, Bormans, Professor an der Universität zu Lüttich, hat in einer Abhandlung: Notice sur un manuscript de Thomas à K. appartenant au seminaire de Liège (Bulletin de la commission royale d'histoire, t. X. p. 156.) sich für Thomas ausgesprochen. Von dem Manuscript bemerkt jedoch Malou, daß es gewiß nicht von der Hand des Thomas von Kempen geschrieben ist.

In Deutſchland haben ſich alle Gelehrten, die ſich über dieſen Gegenſtand öffentlich ausgeſprochen, mit Ausnahme Weigl's, für Thomas von Kempen erklärt. Von ihnen zählt Malou auf: Silbert, Ullmann, Liebner, Haſe, Gieſeler und einige Andere, über deren Wohnorte er jedoch ſehr im Dunkeln zu ſeyn ſcheint, da er Ullmann nach Hamburg, Haſe nach Paris, Gieſeler nach Berlin verſetzt. Unter den holländiſchen iſt ebenfalls dieſe Anſicht die herrſchende und wird vertreten von Delprat, Scholz, Kiſt, Royaards und Schotel zu Breda.

Dieſe einfache Auseinanderſetzung, ſagt Malou zum Schluß dieſes Abſchnittes, beweiſt ſchon, auf welcher Seite die geſchichtliche Wahrheit liegt. Wenn man nun fragt, fährt er fort, wie ein ſo evidentes Recht, wie das des Thomas von Kempen auf die Imit. Chr. ſo lange Zeit beſtritten werden konnte, ſo antworten wir mit Ullmann, daß dieſer Streit bei den Einen ſich durch ihren Corporationsgeiſt, bei den Andern durch ihren ſchlecht verſtandenen Patriotismus entzündet hat, von den Meiſten aber vermöge ihrer Unfähigkeit, ſich in der Sprache und den Ideen, welche dem Thomas von Kempen und ſeinen Lehrern und Schülern eigenthümlich ſind, zurecht zu finden, fortgeführt worden iſt (Ullmann, Reff. vor der Ref. II. S. 736 f.). Wir ſagen ferner mit Scholz, daß ungeachtet des Eifers der Benedictiner, die den Verfaſſer unter ihren Ordensgenoſſen ſuchten, und der italieniſchen Schriftſteller, die ihn zu ihrem Landsmann machen wollten, alle gründlichen Hiſtoriker unſerer Zeit die unbeſtreitbaren Rechte des Thomas anerkennen und unterſtützen. — Malou ſteht, wie er hier ſelbſt andeutet, weſentlich auf den Schultern der proteſtantiſchen Gelehrten, die dieſe Streitfrage behandelt, und ſein Verdienſt in dieſer trefflichen Schrift beſteht hauptſächlich in der klaren Entwickelung und vielſeitigen gründlichen Ver-

vollſtändigung deſſen, was jene bereits vor ihm in dieſer Streitfrage geleiſtet hatten.

In einem zweiten Artikel gibt er nun einen nicht minder intereſſanten Ueberblick des Streites, welchen die Gerſoniſten gegen die Rechte des Thomas v. Kempen auf die Imit. geführt haben.

Die Anhänger Gerſon's, des berühmten Canzlers der Univerſität von Paris, ſind nie mit ſo viel Eifer und Zuverſicht für ihren Helden in die Schranken getreten, als die des imaginären Gerſen. Sie haben gewiſſermaßen ſelbſt die Schwäche ihrer Sache gefühlt und ſchon durch ihre Behutſamkeit den Mangel an überzeugenden Beweisgründen verrathen. Erſt ſeit einem Jahrzehnt hat ein gewiſſes Nationalgefühl und ein poetiſcher Schwung den Ton der Gerſoniſten erhöht und ſie zu wenig gerechtfertigten Siegeshymnen inſpirirt. Ihre Zahl iſt nie groß geweſen. Daunon, ein Anhänger Gerſon's, geſteht, daß ſeit 1615, wo der Streit für Gerſon anhob, nur fünf oder ſechs Schriftſteller zu Gunſten deſſelben aufgetreten ſind. Peter Corneille wünſchte, daß man auch die Rechte Gerſon's gründlich geprüft haben möchte, aber dieſe Rechte waren für ihn ſelbſt höchſt zweifelhaft. Charles Labbé ſchlug dem Cardinal Richelieu vor, die Imit. unter dem Namen Gerſon's drucken zu laſſen, aber er blieb mit ſeinem Vorſchlage iſolirt. Der Vater d'Avrigni belehrt uns in ſeinen Mémoiren vom Jahre 1671, daß ſich Camus, der Biſchof von Belley, im Jahre 1642 für Gerſon ausgeſprochen. Der in der litterariſchen Welt wenig bekannte Louis Haslé vertheidigte am 20. Jan. 1653 in der Sorbonne eine Theſe zu Gunſten Gerſon's. Der Abbé Andry veröffentlichte 1690 eine Diſſertation zu gleichem Zwecke, welcher Doſombieri beipflichtete, indem er ſie 1727 in das Italieniſche überſetzte. Im Jahre 1729 trat Graucolas für Gerſon auf. Zwei Jahre ſpäter verſuchte Abbé Lenglet Dufresnoy auf eine neue Weiſe die Rechte

Gerſon's zu unterſtützen. Er bildete ſich ein, daß das Manuſcript de l'internelle consolation, das nur eine alte franzöſiſche Ueberſetzung der Imitatio iſt, doch ſo, daß das dritte Buch derſelben, de interna consolatione, welches vorangeſtellt iſt, den allgemeinen Titel abgegeben hat, die Originalſchrift der Imitatio ſey und vom Canzler Gerſon herrühre. Dreißig Jahre nachher ſchrieb Faita, Prior eines Kloſters zu Brescia, die Imitatio dreiſt dem Canzler Gerſon zu. Er behauptete, das Buch habe den zum Verfaſſer, der als deſſen älteſter Beſitzer bekannt ſey, und berief ſich auf die ſchon 1483 zu Venedig unter Gerſon's Namen gedruckte Ausgabe der Imitatio, wußte aber nicht, daß man ſchon vom Jahre 1468 oder 1472 einen Abdruck mit dem Namen des Thomas v. Kempen und von 1425 eine Handſchrift mit demſelben Namen beſitze. Er hatte auch die Dreiſtigkeit zu behaupten, daß die Sermones ad Tolosenses älter ſeyen, als Thomas v. Kempen, und ſah nicht, daß ſie dann auch älter ſeyn müßten als Gerſon und ſein ganzes Syſtem umſtürzten. Er fühlte dieſes jedoch bald ſelbſt und veröffentlichte bereits im folgenden Jahre (1763) eine neue Schrift, worin er den Canzler Gerſon fallen ließ und dem Bruder deſſelben, der ebenfalls den Namen Johannes getragen und Prior der Cöleſtiner in Lyon geweſen, die Imitatio zuſchrieb. Zuletzt aber geſtand er, keine feſte Meinung zu beſitzen und ungewiſſer geworden zu ſeyn, als er es damals geweſen, als er die Feder ergriffen. So hatte er nur den Katalog der Schriften in dieſem Streite um zwei unnütze vermehrt. — Ein Halbjahrhundert ſpäter, 1809, trat Gence, ein alter Archivar, in dem Journal des Curés, das damals zu Paris herausgegeben wurde, zu Gunſten Gerſon's auf. Drei Jahre nachher unterſtützte ihn Barbier in ſeiner Dissertation sur soixante traductions Françaises de l'Imitation. Seine Considérations sur la question relative à l'auteur de l'imitation erhielten 1832 eine zweite Auflage. Gence

behauptete jedoch mehr, als er beweisen konnte, in mehreren Artikeln der Biographie universelle von Michaud und im Journal des savants (Dec. 1826 und Oct. 1827). Sein einziges Verdienst bestand darin, daß er 1826 eine gute Ausgabe des lateinischen Textes der Imitatio mit den Varianten der berühmtesten Manuscripte besorgte. Daunon, ein altes Mitglied des Oratoriums und ein in den Regeln der gesunden Kritik bewanderter Schriftsteller, unternahm, obschon mit Gence freundschaftlich verbunden, doch nur mit weiser Behutsamkeit die Vertheidigung Gerson's. Er beschränkte sich darauf, die schwachen Einwürfe, welche Gregory seinem Systeme gemacht, zurückzuweisen. Die Rechte Gerson's waren in seinen Augen jedoch problematisch.

Im Jahre 1837 erneuerte Onèsime Leroi die Hypothese von Lenglet Dufresnoy. Er behauptete, in einem Manuscripte von Valenciennes aus dem Jahre 1462 den französischen Originaltext der drei ersten Bücher der Imitatio, die er dem Gerson zuschrieb, gefunden zu haben. Seine Entdeckung legte er in seinen Etudes sur les mystères ou drames du moyen âge nieder, konnte sie jedoch nur durch unbegründete Behauptungen, willkürliche Conjecturen und gezwungene Beweise stützen. Er nahm an, daß das Manuscript von Valenciennes eine Auswahl der Werke Gerson's enthalte, da wirklich einige Reden dieses Mannes sich darin fanden, von denen durch Randbemerkungen auf die vorhergehenden Schriften, darunter auch auf l'internelle consolation zurückgewiesen wurde, — Hypothesen, die in jeder Hinsicht eines sicheren Bodens ermangeln. Indeß entwickelte und vertheidigte On. Leroi seine Entdeckungen nicht ohne Selbstgefühl von Neuem in einem Werke über Corneille und Gerson im Jahre 1841 und erwarb sich mit diesem Buche einen Preis von 1500 Franken. Doch hatte er in einem Hauptpuncte seine Ansicht geändert. In den Etudes hatte er behauptet, daß

Gerſon die Imitatio in ſeinen letzten Lebensjahren zu Lyon unter den Cöleſtinern geſchrieben; in der letzteren Schrift dagegen ſuchte er zu beweiſen, daß Brügge, wo Gerſon eine Zeit lang Dekan bei St. Donat geweſen, die Wiege dieſes berühmten Buches ſey. Dieſe letzte Behauptung, eben ſo willkürlich als die erſte, fand in dem Abbé Carton aus patriotiſcher Rückſicht einen eifrigen Vertheidiger. Er theilte eine Analyſe der Hypotheſe des Herrn Leroi der hiſtoriſchen Geſellſchaft, welcher er präſidirte, mit und veröffentlichte ſie unter dem Titel: l'Imitation composée à Bruges par un doyen de St. Donat. 1842. Obſchon die Beweisführung des Dn. Leroi von den einſichtsvolleren Anhängern Gerſon's verurtheilt worden war, machte ſie doch inſofern Eroberungen, als ſie dem Canzler neue Vertheidiger erweckte. Montfalcon, ein gelehrter Arzt zu Lyon, veröffentlichte 1841 eine Polyglotte der Imitatio unter Gerſon's Namen. Geraud vertheidigte deſſen Autorſchaft in einer Reihe von Artikeln im Univers journal religieux, 1842. In demſelben Jahre veröffentlichte Jean Spencer Smith zu Caen unter dem Titel Collectanea Gersoniaca eine Sammlung von Artikeln und Anzeigen, die in der letzteren Zeit zu Gunſten Gerſon's in verſchiedenen Zeitſchriften erſchienen waren. Man kann dieſe Sammlung als ein Opfer des Herausgebers für die Manen Gerſon's betrachten, aber für unſern Streit iſt ſie von ſehr geringem Belange. Thomaſſy hat in ſeinem Leben Gerſon's (1848) die Hypotheſen von Dn. Leroi als illuſoriſch zurückgewieſen und ſich der Rechte des Canzlers von Paris mit ſolcher Zaghaftigkeit angenommen, daß er die Schwäche ſeiner Beweisführung hinreichend ſelbſt bezeugt. Er iſt, ſagt Malou, hoffentlich der letzte Vertheidiger Gerſon's.

Recenſent glaubte, dieſen geſchichtlichen Ueberblick des Streites über den Verfaſſer der Imitatio deßwegen in der Kürze mittheilen zu müſſen, weil er den unparteiiſchen Stand-

punct des Verfaſſers am beſten erkennen läßt und zur Würdigung ſeiner Leiſtungen unentbehrlich ſcheint. Aus den übrigen Kapiteln der uns vorliegenden Schrift heben wir daher nur dasjenige heraus, was der Verfaſſer ſelbſt als beſonders entſcheidend in dieſer Streitfrage betrachtet wiſſen will.

Das zweite Kapitel enthält die poſitiven Beweisgründe für Thomas von Kempen. Sie beſtehen in zahlreichen Zeugniſſen ſeiner Zeitgenoſſen, in authentiſchen Handſchriften und Ausgaben aus der früheſten Zeit, die den Namen des Thomas tragen, in dem äußeren und inneren Charakter des Buches de Imitatione ſelbſt.

Mit Recht legt der Verfaſſer ein entſcheidendes Gewicht auf jene unbeſtreitbare und allgemein verbreitete Tradition, nach welcher Thomas von Kempen bis 150 Jahre nach ſeinem Tode als der Verfaſſer der Imitatio anerkannt wurde. Er nennt dieſelbe aber darum noch um ſo bedeutungsvoller, weil ſie aus dem Schooße einer Societät, eines geiſtlichen Ordens, in welchem alle Glieder ſich kennen, gegenſeitig unterſtützen und überwachen, ausgegangen, weil die Mitglieder einer weit verbreiteten Genoſſenſchaft ſich nicht leicht verſchwören können, das Publicum in einer ſolchen Angelegenheit zu täuſchen, noch viel weniger aber von einem der Ihrigen darin getäuſcht werden können. Auch, ſagt der Verfaſſer, iſt es in der Litteratur unerhört, daß man einem ſpäteren Schriftſteller ein älteres Werk beigelegt hätte, obſchon das Gegentheil deſto häufiger geſchehen. Nach der Anſicht der Gerſeniſten müßte die Imitatio, nachdem ſie bereits 200 Jahre exiſtirt, dem Thomas von Kempen zugeſchrieben worden ſeyn, eine Sache, die ſchon wegen der Berühmtheit des Buches ganz undenkbar iſt. Man muß daher jener allgemeinen und legitimen Tradition Glauben ſchenken, wenn man nicht in einen bodenloſen hiſtoriſchen Skepticismus verfallen will.

Der Verfaſſer zählt aber folgende unbeſtreitbare Zeugniſſe aus dem 15. Jahrh. für die Rechte des Thomas von Kempen auf: 1) das des Joh. Buſchius in dem Chronikon Windeshemense; 2) das Zeugniß Herman's von Ryd, ſeit 1447 Mönch im Kloſter Novi operis, in ſeiner Beſchreibung der Klöſter der Regularkanoniker von Windesheim, wo es heißt: „Der Bruder, welcher das Buch von der Nachfolge Chriſti abgefaßt hat, heißt Thomas; er iſt Subprior in dem oben genannten Kloſter der h. Agnes bei Zwoll" u. ſ. w.; 3) das Kloſter Wingen beſaß um 1760 noch eine deutſche Ueberſetzung der Imitatio aus dem Jahre 1448, wo Thomas noch lebte, auf deren Titel der Ueberſetzer geſchrieben hatte: „Dieſes Buch von der Nachfolge Chriſti iſt abgefaßt von einem ſehr ehrwürdigen Vater, dem Magiſter Thomas von Kempen, Regularkanoniker." Zum Schluß heißt es: „Dieſes Buch wurde geendigt am Mittwoch vor Oſtern vor 9 Uhr im Jahre 1448 durch mich, Gaspar von Pforzheim. Der allmächtige Gott ſey gelobt." — 4) Die Erzählung eines anonymen Biographen des Thomas von Kempen von der Entſtehung der Imitatio. — 5) Das Zeugniß Hardenberg's, des Biographen Weſſel's, welches D. Ullmann erſt ans Licht gebracht. — 6) Matthias Farinator, der Karmelitermönch zu Augsburg, überſchrieb mit eigener Hand die vier Bücher de Imitatione mit dem Namen des Thomas von Kempen im Jahre 1472 oder 1475; beide Zahlen trägt das Manuſcript. — 7) Peter Scott, Kanoniker in Straßburg, ſchrieb die Imitatio in einer 1488 herausgegebenen Lobrede des Canzlers Gerſon dem Thomas von Kempen ausdrücklich zu. — 8) Joh. Mauburnus, der auf dem Agnetenberge unter Thomas ſein Noviziat angetreten, zeugt für Thomas an mehreren Stellen ſeiner Schriften. — 9) Der Herausgeber der Imitatio, die 1489 zu Memmingen gedruckt wurde, nennt Thomas ausdrücklich

Verfaſſer. — 10) Die alte franzöſiſche Ueberſetzung, die 3 zu Paris erſchien, hat auf ihrem Titel die Worte: auteur d'icelluy soubs notre Seigneur fut ung véable père et très dévot religieux chanoine réglé, ant en son temps en observance regulière jouxte règle monseigneur Augustin nommé frère Thos à Kempis" etc. — 11) Georg Pirkamer, Prior Karthäuſerkloſters zu Nürnberg und Viſitator in utſchland, ließ die Imitatio 1494 unter dem Namen des omas drucken. — 12) Peter Danhauſer, ein gerter Buchdrucker zu Nürnberg, that daſſelbe in demſelben hre. — 13) Johann Gailer von Kaiſersberg citirt eimal das 3. Buch der Imitatio unter dem Namen des omas in ſeinem Narrenſchiff von 1498. — 14) Jak. il. Foreſtus von Bergamo ſprach ſich um 1500 ſchieden für Thomas aus. — 15) Daſſelbe thaten dals die Benedictiner von St. Germain, die ſpäter die tigſten Gegner des Thomas wurden, und beſonders adius Aſcenſius, der, von ihnen aufgefordert, eine sgabe der Werke des Thomas von Kempen veranltete (1500).

Unter dieſen Zeugniſſen legt Malou auf das erſte und rte einen beſonders hohen Werth, weßhalb wir ihn darer noch genauer vernehmen.

Joh. Buſchius, geb. 1400, ſeit 1420 Mönch in indesheim, eine Meile von dem Agnetenkloſter, wegen ner Gelehrſamkeit und Frömmigkeit Günſtling des Carnals von Cuſa, der ihn zum Conviſitator ernannte, als die Klöſter in Niederdeutſchland zu reformiren bemüht ar, geſtorben 1479, Ordensbruder und Freund des Thomas von Kempen, erzählt in ſeiner Chronik von Winsheim (l. c. XXI. p. 354. ed. 1621.) Folgendes: „Contiit ante paucos dies sui (Heusdenii) obitus, ut duo atres notabiles de monte S. Agnetis prope Zwollis

dictum priorem nostrum super certis rebus consulturi, in Windesem advenirent, quorum unus frater Thomas de Kempis, vir probatae vitae, qui plures devotos libros composuit, videlicet: qui sequitur me, de imitatione Christi, cum aliis; nocte insecuta somnium vidit praesagum futurorum." Thomas hatte nämlich einen Traum, welchen er auf den bald bevorstehenden Tod des hochverehrten Priors zu Windesheim deutete, welcher auch wirklich noch während seiner Anwesenheit eintraf. Buschius erzählt dieses noch zu Lebzeiten des Thomas den Freunden und Oberen desselben. Es geht daraus hervor, daß über den Verfasser des Buches de imit. damals noch kein Streit und Thomas als derselbe bekannt war. Die Stelle ist nicht interpolirt, wie die Gegner behaupteten. P. Th. Bosmans, Prior des Klosters St. Martin zu Löwen, das zur Congregation Windesheim gehörte, Besitzer mehrerer Manuscripte des Agnetenklosters, hat 1762 durch den Notar Euckermans in Gegenwart mehrerer Zeugen bestätigen lassen, daß jene Stelle in der Autographie des Buschius sich befinde, geschrieben von derselben Hand, mit derselben Tinte, in demselben Contert, in denselben Zeilen, ohne alle Radierung, ohne Weglassung eines einzigen Wortes, ohne Parenthese. Eine Abschrift jener Chronik im Kloster zu Bebdorf in Bayern, verfertigt durch die Hand des Bruders Joh. Offenburg 1477, also zwei Jahre vor dem Tode des Buschius, enthält wörtlich jene Stelle im Contert, ohne allen Verdacht einer Interpolation. Dennoch vermag Gregory zu behaupten, Buschius habe den Thomas von Kempen wohl gerühmt, aber der Imitatio keine Erwähnung gethan.

Nicht minder wichtig ist das Zeugniß des anonymen Biographen des Thomas v. Kempen, dessen Zeitgenosse und vertrauter Freund er zugleich war, wie das aus seiner umständlichen Schilderung individueller Züge an

Thomas hervorgeht. Er erzählt, daß Thomas sich von der frühesten Jugend an Schätze der Tugend gesammelt und einen guten Ruf erworben habe, und daß an ihm das Wort der Schrift Klagl. Jer. 3, 27. in Erfüllung gegangen sey. „Diese Worte", sagt er, „sind vollkommen bestätigt in den Schriften, welche Thomas hinterlassen hat, besonders in dem Soliloquium animae, in welchem sich Jesus Christus mit der Seele unterhält wie mit seiner Braut. Dieser fromme Vater hatte die Gewohnheit zu sagen, wenn er mit der Genossenschaft oder mit Anderen zusammen war, sobald er eine göttliche Inspiration fühlte, sobald sein Bräutigam Christus ihn zu sprechen wünschte: Lieben Brüder, ich muß allein seyn, es erwartet mich Jemand in meiner Celle. Die davon sehr erbauten Brüder bewilligten ihm das gern." „Thomas selbst", erzählt der Biograph weiter, „sagte zum Herrn: Rede, Herr, dein Knecht höret! (1 Kön. 3, 9.). Wir haben noch das, was er dem Herrn sagte und was sie zusammen sprachen, in dem Tractat von dem inneren Gespräch Christi mit der Seele" (dem 3. Buche der Imit.).

Diese Biographie steht in der Ausgabe der Werke des Th. von Kempen, welche Pirkamer, der Prior des Karthäuserklosters zu Nürnberg, 1494 herausgegeben hat, S. LXXXIV. Malou bemerkt hinzu, daß hier das Soliloquium und die Imit. als Werke des Thomas bezeichnet werden, und daß diese Darstellung ihrer Entstehung die Gewichtigkeit dieses Zeugnisses noch bedeutend erhöht. Zum Schluß, berichtet Malou weiter, gibt der anonyme Biograph ein Verzeichniß der Werke des Thomas. Darin heißt es: „Da der Bruder Th. von Kempen viele Tractate während seines Lebens geschrieben und dictirt hat und nur wenige Personen ihre Titel und Namen kennen, so werde ich hier ein Verzeichniß derselben geben, damit diejenigen, welche sie lesen oder davon reden hören, wissen, wie viel es deren

gibt." Der Schreiber war demnach genau mit Thomas und dessen Thätigkeit bekannt. Unter den Werken desselben nennt er ausdrücklich die vier Bücher von der Nachfolge Christi. Im Ganzen werden in jenem Katalog 38 Schriften aufgeführt. In der Ausgabe, die zu Augsburg erschienen ist, hat Pirkamer diesen Katalog, der seinem Zwecke der Erbauung nicht diente, weggelassen. Aber in zwölf Ausgaben der Werke des Thom. von Kempen, die vor dem Jahre 1501 erschienen sind, ist er zu finden. Peter Heser hat ihn von Neuem nach drei Manuscripten des Abtes Rebdorff 1651 veröffentlicht. Eins der Manuscripte war von Nicolaus Numan von Frankfurt, Profeß im Hause Frankenthal, im Jahre 1488, also 17 Jahre nach dem Tode des Th. von Kempen copirt. Der Katalog selbst muß daher von einem Zeitgenossen des Thomas stammen. Für die Imitatio ist dieses Zeugniß noch deßhalb besonders entscheidend, weil die vier Bücher derselben in jenem Katalog einzeln aufgeführt, darum auch die Authentie jedes einzelnen verbürgt wird. Dazu stehen sie untermischt unter den übrigen nie bezweifelten Werken.

Diese unbestreitbare, in den ersten 150 Jahren fast allgemein verbreitete Tradition wird unterstützt durch eine Reihe der gewichtvollsten Handschriften, von denen Malou 14 mit dem Namen des Thom. von Kempen und einer Jahreszahl versehen, die alte kirckheimer von 1425 an der Spitze, aufzählt. Das älteste Manuscript mit dem Namen Gerson's ist erst vom Jahre 1460. Wir folgen hier, so wie in dem folgenden Abschnitt über die gedruckten Ausgaben, die für Thomas zeugen, unserm Verfasser nicht ins Einzelne, um von seiner trefflichen Entwickelung der inneren, aus der Sprache und dem Geist der Imitatio genommenen Beweise desto mehr mittheilen zu können.

Die Gersenisten haben sich, sagt Malou, einen allein stehenden Helden geschaffen, der, wie Melchisedek, ohne El-

tern und ohne Nachkommen gewesen seyn und sich nur durch das Buch de imitatione bekannt gemacht haben soll. Thomas dagegen hat seine geistlichen Väter und gehört einer in der Geschichte der Literatur sattsam bekannten Schule, der Brüderschaft des gemeinsamen Lebens, an. Männer wie Gerhard Groot, Florentius, Joh. van Heusden haben den Verfasser der Imitatio gebildet. Sie haben in ihm jene „devotio moderna", deren Thomas, Buschius und die übrigen Schriftsteller dieser Congregation oft Erwähnung thun, angepflanzt und die innere Verwandtschaft der Imitatio mit den Schriften jener Männer ist unbestreitbar. Ihre gemeinsamen Grundgedanken sind: Christo nachfolgen, auf seinen Wegen wandeln, seine Leiden betrachten, die Einsamkeit und das Stillschweigen lieben, die Celle fleißig hüten, unnütze Geschwätze und weltliche Unterredungen meiden, nicht ehrgeizig seyn, sein Fleisch tödten, an seiner Vervollkommnung arbeiten, die heil. Schrift mit Verständniß lesen, auf den Wegen der heiligen Väter einhergehen. Die Imitatio kann als ein Commentar oder eine weitere Entwickelung der Lehren, welche diese Männer vortrugen, betrachtet werden. Thomas Carré hat in seinem Buche: Thomas a Kempis a se ipso restitutus, dieses schon aufs klarste nachgewiesen. Darum sollen hier nur einige schlagende Beispiele diese Thatsache noch erhärten, daß der Verfasser der Imitatio der Brüderschaft des gemeinsamen Lebens angehört hat, daß es der bekannte Thomas von Kempen gewesen ist.

Von Joh. van Heusden, der als Abt zu Windesheim in der Gegenwart des Th. von Kempen starb, im Jahre 1424, existirt noch ein Brief, wohl der einzige von diesem in der Brüderschaft hoch angesehenen Manne, in welchem die Grundgedanken der Imitatio fast alle ausgesprochen sind. Buschius hat ihn in seinem Chronikon Windesh. (I, 2. c. 21. p. 221.) mitgetheilt. Einige Stellen

daraus werden jene Behauptung beſtätigen. Vita D. N. Iesu Christi, quae nos praecessit, flos est omnium virtutum, qua mediante ad omnes virtutes citius pervenitur, sine qua ad veras virtutes et ad suum amorem pervenire non possumus (cf. Im. I, 1.). Quia exercitium et cognitio pariunt amorem, idcirco necesse est, ut prius in ea exerceatur; et qui ista negligit, quamvis haberet et sciret omnem Bibliam et Scripturam et Legem unquam positam aut conscriptam, id minime sufficeret (Im. I, 1.). Eorum inspice multiplices et graves labores, et quam perfecte Deo obtulerunt amicos et cognatos omnes, et possessiones, temporalia bona et omnes honores (Imit. I, 18.) etc.

Die Congregation von Windesheim iſt von Buſchius devotio moderna genannt worden. Devotio iſt die Bezeichnung des Ordens oder ihrer Grundſätze und Statuten, und devoti heißen die Brüder, die dieſen Grundſätzen huldigen. Dieſe Worte ſind nach Euſeb. Amort 440mal in den unbeſtrittenen Werken des Thomas gebraucht. Aber in der Imitatio iſt ihr Gebrauch verhältnißmäßig nicht geringer (Imit. IV, 14. 17. 9. 10. I, 18. III, 52. ꝛc.).

Intereſſant iſt beſonders die Nachweiſung der Germanismen in der Imitatio, welche Malou gegeben hat. Um zu zeigen, daß die Imitatio weder von einem Franzoſen, noch von einem Italiener, ſondern allein von einem Niederdeutſchen verfaßt ſeyn könne, ſtellt er einen Vergleich an zwiſchen drei Ueberſetzungen derſelben: 1) Vier boeken van de navolging Christi, uit het latyn in't neerduitsch gesteld, door J. David, profess. an de cathol. hoogeschool te Leuven; Mecheln, 1843. (Den Herrn David nennt der Verf. mon savant collégue et ami.) — 2) L'Imitation de J. C., traduction nouvelle, par l'abbé F. de la Mennais; Paris, 1826. —

3) Della Imitatione di Christo, di Tommaso da Kempis, volgarizzata dal P. A. Cesari; Firenze, 1831. — Malou zeigt nun an vielen sehr schlagenden Beispielen, daß, während der französische und italienische Uebersetzer außerordentlich viele Redeformen der Imitatio gar nicht wirklich wiederzugeben vermochten, sondern lange Umschreibungen dazu nöthig hatten, jenes bei dem niederdeutschen Uebersetzer stets ohne allen Zwang geschehen konnte. Einige Beispiele davon mögen uns genügen:

Imit. III, 59, 2. heißt es: Post te gemere necesse est. David übersetzt wörtlich: Naer te zuchten. De la Mennais dagegen: Je ne puis, loin de vous, que soupirer et gemir. Cesari: M'è forza di piangere, di gridare.

Imit. III, 25, 3. heißt es: ita ut una aequali facie in gratiarum actione maneas. Die Uebersetzungen lauten: 1) met een gelyk aengesicht; 2) regardant du même oeil; 3) con uno stesso viso tu perseveri.

Imit. II, 9, 3: Verus amator Christi non cadit super consolationes. — 1) De waere minnaer van Jesus valt op geene verstroostingen. 2) Celui, qui a vraiment l'amour de Jésus-Christ, ne cède pas à l'attrait des consolations. 3) L'amator vero di Christo non s' abandona alle consolationi etc.

Malou sagt, nachdem er eine lange Reihe solcher Beispiele aufgeführt: „Wenn die Gersenisten und Gersonisten auf diese Beweise kein Gewicht legen, so geschieht es darum, weil sie dieselben nicht verstehen, wie Ullmann ganz richtig (avec beaucoup de justesse) bemerkt. Ihre Unwissenheit kann man zwar entschuldigen, aber nicht zu rechtfertigen ist ihre Ungläubigkeit, da sie doch in Sachen, die sie nicht verstehen, billig das Urtheil anderer unparteiischer Richter respectiren sollten. Um diese Flandricismen oder Germanismen, die Gregory geradezu ableugnet,

zu erklären, hat sich Weigl genöthigt gesehen, den Gerſen ohne allen geſchichtlichen Nachweis zu einem geborenen Deutſchen zu machen."

Im Anhang theilt der Verf. eine, wie er ſagt, noch nicht herausgegebene, jedoch in der Ausgabe der Werke des Th. von Kempen von Sommalius, Köln 1728, mitgetheilte Schrift des Florentius Radeweins, des Lehrers von Thomas, mit unter dem Titel: Admonitiones valde utiles divi Florentii, quondam prioris domus clericorum in Daventria. Er hatte ſie in dem Manuſcript der Bibliothek von Bourgogne zu Brüſſel Nr. 2586. S. CIX. (scriptus per manus fratris Iacobi Baenst, redditi laici, anno Domini MCCCCLI.) gefunden und weiſt die große Aehnlichkeit zwiſchen ihr und der Imitatio auf eine ſo ſchlagende Weiſe nach, daß ſeine Behauptung, die Imit. ſey an vielen Stellen nur eine Paraphraſe jener Schrift, vollkommen gerechtfertigt erſcheint, beſonders wenn man bedenkt, daß dieſelbe in vielen Manuſcripten den Titel: Admonitiones spirituales ad interna trahentes, führt.

Daß nun aber unter den Genoſſen der Brüderſchaft vom gemeinſamen Leben der als fruchtbarer Schriftſteller bekannte und geprieſene Thomas von Kempen der Verfaſſer ſey, zeigt der Verf. aus folgenden Gründen: 1) Thomas hat in ſeinen übrigen Schriften dieſelben Gegenſtände und dieſe in derſelben Ordnung, ja oft mit denſelben Ausdrücken behandelt, wie in der Imitatio. 2) Es herrſcht in der Imitatio dieſelbe Schreibart, derſelbe Stil, wie in den übrigen Schriften. 3) Dieſelben fremden Ausdrücke, dieſelben Solöcismen und Barbarismen, an denen die unbeſtrittenen Schriften des Thomas reich ſind, finden ſich auch in der Imit. — Treffend ſchildert der Verf. die Darſtellungsweiſe des Thomas. Faſt niemals, ſagt er, entwickelt Thomas ſeinen Gegenſtand ganz, und oft bewegt er ſich in Sprüngen und abgebrochenen Sätzen. Er häuft Sentenzen, ſpricht ſeine Grundſätze in reicher Zuſammen-

faſſung aus, bildet eine Agglomeration von frommen Gedanken, aber er bemüht ſich nie, ſeine Ideen in ſolcher Weiſe zu verbinden, daß er ſie wie eine fortlaufende und doch gegliederte Kette darreicht.

Gregory erklärt dieſe innere Verwandtſchaft der Imit. mit den übrigen Schriften des Thomas dadurch, daß ſich Thomas durch häufiges Leſen der Imit. dieſelbe ganz zum Eigenthum gemacht habe. Dieſes würde gelten, bemerkt dagegen der Verf., wenn in den übrigen Werken des Thomas Citate aus der Imit. vorkämen und doch auch eine individuelle Verſchiedenheit zwiſchen beiden obwaltete. So aber müßte man annehmen, daß nicht nur Thomas, ſondern auch Gerhard Groot, Florentius, v. Heusden und deren Genoſſen kein anderes Buch als die Imit. von Kindheit auf gekannt und durch daſſelbe ihre eigene Individualität ganz verloren hätten.

Im dritten Kap. prüft der Verf. die Schwierigkeiten, welche die Gerſeniſten den Kempiſten entgegenhalten. Die Gerſeniſten, ſagt er, haben ſich ſtets mehr bemüht, die eben entwickelten Rechte des Thomas abzuleugnen und zu verdunkeln, als die Rechte Gerſen's gehörig feſtzuſtellen. Dann zeigt der Verf.: 1) daß vor dem 17. Jahrh. Niemand einen gegründeten Zweifel gegen die Rechte des Thomas erhoben (der des Trithemius war bloße Conjectur); 2) daß unter den bekannten Schriftſtellern aus der Zeit vor Thomas von Kempen Niemand als Verfaſſer der Imit. denkbar iſt; 3) daß kein datirtes Manuſcript auf eine frühere Abfaſſung der Imit. hinweiſe, als ſie durch Thomas hätte geſchehen können; 4) daß in der Zeit vor Th. von Kempen nirgends die Imit. citirt werde; 5) daß die Perſon des Thomas von Kempen, weit entfernt, Schwierigkeiten zu verurſachen, die einzig geeignete ſey, welcher die Imit. zugeſchrieben werden könnte (die Zeit der Abfaſſung beſtimmt Malou auf die Jahre 1410—1414, wo Tho-

mas bereits über 30 Jahre alt gewesen, weil schon vor 1421 die Abtei Mölk in Oesterreich ein Manuscript derselben besaß); 6) daß ebenso auch in dem Buche selbst nicht ein Satz sey, den Thomas nicht geschrieben haben könnte.

Das vierte Kap. behandelt die Rechte Gerſen's und zeigt die gänzliche Unhaltbarkeit und Willkürlichkeit der Hypotheſen der Gerſeniſten auf die ſchlagendſte Weiſe. 1) Die Perſon Gerſen's iſt vollkommen imaginär; weder die Manuſcripte noch die Geſchichte geben den geringſten Beweis von ihrer Exiſtenz. 2) Der Name Gerſen's iſt problematiſch; ſeine Geſtalt iſt bald Geſen, Gerſen, Geſſen, Gerſem, bald Garſen, Garſon, Garzoni, Jean de Gerſennis. Das Manuſcript des Allatius nennt ihn Johannes de Canabaco, ohne ihn als Benedictiner zu bezeichnen, und es iſt ganz willkürlich, ihn mit Gerſen zu identificiren. So iſt auch das Vaterland, der Stand und die Würde Gerſen's ganz ungewiß, was bei der Ungewißheit ſeiner Exiſtenz überhaupt von doppelter Bedeutung iſt. 3) Die Rechte Gerſen's auf die Imitatio ſind weder geſtützt auf Zeugniſſe von Zeitgenoſſen, noch auf Manuſcripte aus dem 13. oder 14. Jahrh. (auch die ſpäteren haben kein Datum oder doch nur ein ſolches, das ſie in eine Zeit nach Thomas von Kempen verſetzt, und ſind überhaupt ſehr verdächtig), noch auf den Inhalt und Geiſt des Buches, ſondern beruhen auf bloßen Hypotheſen.

Was den Inhalt der Imit. betrifft, ſo hatten die Gerſeniſten auch darin einen Beweis für ſich zu finden gemeint, daß im 5. Kap. des 4. Buches der Prieſter als auf Bruſt und Rücken mit einem Kreuze bezeichnet beſchrieben werde. Sie ſchloſſen daraus auf einen italieniſchen Verfaſſer, aber ganz ohne Grund. Die älteſten Meßgewänder, zeigt der Verf. mit vieler Gelehrſamkeit, hatten kein eigentliches Kreuz. Gewöhnlich waren ſie geziert mit Bändern, die drei oder vier Finger breit waren, von den Schultern nach vorn und

hinten herabliefen und auf der Mitte der Bruſt und des Rückens ſich zu Einem vereinigten, welches ſich dann bis ans untere Ende des Gewandes fortſetzte. Oft waren ſie mit kleinen geſtickten Kreuzen verziert. Man ſieht dieſes noch auf dem alten Meßgewand des heil. Thomas von Cantorbéri, das in der Michaelskirche zu Courtrai aufbewahrt wird, wohin es aus der Abtei von Gröningen gekommen iſt. Später wurden dieſe Bänder in Kreuzesform bald vorn, bald hinten, bald vorn und hinten zugleich gelegt, ſo daß dieſer Umſtand durchaus mehr für, als gegen Thomas zeugt.

Das neue Syſtem, welches Gregory zur Vertheidigung der Rechte Gerſen's erfunden, iſt kurz folgendes. Im Jahre 1830 hatte Gregory beim Antiquar Techener in Paris ein Manuſcript der Imit. gefunden, auf deſſen Umſchlag merkwürdige Notizen ſich befanden. Zum Beiſpiel: „1550, 3. Maii ad usum dom. Hieronymi de Advocatis, civis Yperodiae" etc. Die letzten Seiten hatten ebenfalls Bemerkungen von allerlei Art. „Nota, quod anno 1527. frumentum valuit florenos duodecim ad omnem cursum . . . Iste devotissimus liber concessus est ad usum fratris de Pasqualibus, ordinis Minorum..... Da demzufolge das Manuſcript im 16. Jahrh. der Familie de Advocatis oder de Avogadri angehört hatte, ſo ſtellte Gregory in den Papieren derſelben, die noch zu Brelle bei Vercelli exiſtirt, Nachforſchungen an, und entdeckte ein Bruchſtück eines alten Tagebuches, welches ſchon unterm Jahre 1349 der Imit. Erwähnung thut. Unterm 15. Februar jenes Jahres ſteht nämlich daſelbſt geſchrieben: „Die dominica mensis Februarii post divisionem factam cum fratre meo Vincentio, qui Ceridonii abitat, in signum fraterni amoris, quod hoc temporalibus tantum impulsus negotiis feci, dono ili preciosum codicem de imitatione Christi, quod hoc ab agna-

tibus meis longa manu teneo; nam nonnulli antenati mei huius iam recordarunt." — Gregory hält nun den von ihm gefundenen Codex für jenen, der um 1349 der Familie de Advocatis gehörte, und schließt daraus, daß Gerſen der Verfaſſer der Imit. ſey.

Malou zeigt nun, daß der nicht datirte Codex der Imit., in welchem ſich auch die Schrift Gerſon's de meditatione cordis in frappant ähnlichen Schriftzügen befinde, ſchwerlich aus einer früheren Zeit als dem 16. Jahrh. ſtamme; daß der Zuſammenhang zwiſchen dieſem Codex und dem Diarium ganz imaginär ſey, da ein Buch, welches 1550 in dem Beſitz einer Familie war, nicht auch ſchon 1349 ihr angehört haben müſſe; daß endlich dem Diarium ſehr wenig Zutrauen zu ſchenken ſey. Es iſt auf Papier geſchrieben. Alle Blätter deſſelben ſind zerriſſen. Es iſt ganz unvollſtändig und nur ein iſolirtes Bruchſtück. Die erſten Thatſachen, die es enthält, ſind vom Jahre 1345, die letzten vom Jahre 1350. Es enthält nur einige Monate aus dieſen Jahren. Noten ſind ſpäter zum Text hinzugefügt. Das Wort Diarium iſt an den Rand geſchrieben, wie auch der Name Joſeph de Advocatis und andere Namen und Worte, die keinen Sinn haben. Aus dieſer Beſchreibung, welche wir dem Notar Dionyſio, der das Diarium am 31. Jan. 1832 an Herrn von Gregory ſchickte, verdanken, geht hervor, daß es nichts iſt, als ein Wiſch alten zerriſſenen Papieres, das weder ein inneres noch äußeres Merkmal der Echtheit trägt. Die Schriftzüge ſind neu und der Inhalt iſt ohne Intereſſe. Zwiſchen den gleichgültigſten Dingen findet ſich plötzlich die Schenkung des Codex der Imit. Alles erweckt Zweifel, welche der traurige Zuſtand des zerriſſenen und ſo wunderbar erhaltenen Papieres nicht heben, ſondern nur vermehren kann. Die fleißigſten Nachſuchungen des Herrn Guſtav de Avogadri, mit welchem Herr von Gregory in Unterhandlung

getreten war, nach anderen Familienpapieren aus jener Zeit haben zu keinem Reſultate geführt. Nicht einmal die Namen Hieronymus und Friedrich de Advocatis, die das Manuſcript um 1550 und 1568 beſeſſen haben ſollen, hat er in den Familienregiſtern gefunden. Der Biſchof von Ivrea ſchrieb an Gregory, daß ein gewiſſer Hieron. de Advocatis zum Kanoniker ſeiner Kathedrale ernannt worden ſey am 19. Mai 1524 und geſtorben 1549, alſo bevor der andere Hieronymus, der civis Yperodiensis, das Manuſcript beſeſſen. — Malou theilt alsdann noch einige Stellen aus den Briefen Guſtav's de Advocatis an Gregory mit vom Jahre 1832, worin dieſer unter Anderm ihm ſagt: „Il me paraît donc, qu'il faut abandonner la partie, puisqu'on ne trouve aucune trace, ni de Joseph, ni de Vincent, ni de Paraclet (Namen, die auf dem Codex geſtanden). Malou ſpricht ſich daher entſchieden für die Unechtheit des Diariums aus und hält es für eine Frucht unlauterer Parteiintereſſen. Dieſes ganze künſtliche Hypotheſenſyſtem aber fällt in ſich ſelbſt zuſammen.

Die Prüfung der Rechte Gerſon's, des Canzlers von Paris, auf die Imit., welche nie mit der Beharrlichkeit und Heftigkeit vertheidigt worden ſind, wie die Gerſen's, geſchieht im 5. Kap. nach dem auch ſchon bei Thomas und Gerſen befolgten Plane. Zeugniſſe der Zeitgenoſſen für Gerſon ſind keine vorhanden, wohl aber mehrere entſchiedene gegen ihn, darunter beſonders das der Herausgeber ſeiner Werke im Jahre 1488. Datirte Manuſcripte ſind nur zwei vorhanden, welche den Namen Gerſon's tragen, und zwar von den Jahren 1441 und 1460. Andere nicht datirte werden von den Gerſoniſten willkürlich beſtimmt, das von Cambrai ſogar auf 1390, wo Gerſon ſelbſt noch nicht 27 Jahre alt war. Das Manuſcript von Valenciennes mit der Schrift l'internelle consolation iſt, genau betrachtet, ohne alle Beweiskraft, obſchon der Abbé Lenglet Du-

fresnoy und Onéſime Leroi darauf ihr Hypotheſenſyſtem bauten. Der erſtere behauptete, daß das Buch l'internelle consolation, welches nichts iſt als eine alte franzöſiſche Ueberſetzung der Imit. mit Voranſtellung des dritten Buches, die Urſchrift aus der Hand Gerſon's ſey, welche ſpäter ein Anonymus ins Latein übertragen habe. Onéſime Leroi, der eifrige Bewunderer Gerſon's, fand vor etwa 15 Jahren in der Bibliothek zu Valenciennes ein altes Manuſcript in Folio, welches den zweiten Theil bildete von einem „Spiegel der Demuth", einer Auswahl frommer Schriften aus dem 15. Jahrh. Das Buch enthält erſt einige Reden über die Paſſion, dann die Schrift l'internelle consolation, dann zwei noch nicht herausgegebene Reden Gerſon's und einige überſetzte Auszüge aus Bernhard und Auguſtin. Am Anfang der internelle consolation findet ſich ein kleines Bild, wo ein geiſtlicher Redner in armer Kleidung in der Mitte eines armen Auditoriums auf dem biſchöflichen Stuhle dargeſtellt iſt. Ueber den beiden Reden Gerſon's ſieht man eine andere Vignette, welche den Canzler darſtellt in ſeinen reichen Prachtgewändern, predigend in der Kirche des h. Bernhard zu Paris. Daraus zieht nun Dn. Leroi folgenden Beweis zu Gunſten Gerſon's in ſeinen Etudes sur les mystères. Das eine Bild, ſagt er, ſtelle den Canzler in ſeinem Glanze dar, das andere, wie er, alles äußeren Glanzes beraubt, die heilſame Wahrheit den Kindern predigte, jenes ſein Wirken zu Paris, dieſes zu Lyon, wo er bei den Cöleſtinern, von der Welt vergeſſen, der ſtillen Erbauung ſeiner Brüder diente, einen Katechismus für Kinder verfertigte und ſich nur mit frommen Gegenſtänden beſchäftigte. Da habe er die Imit. geſchrieben und ſeinen Zuhörern vorgetragen. Ferner bemerkt Leroi, daß man am Rande der Reden Gerſon's in jenem Codex Rückweiſungen auf l'internelle consolat. finde, und ſchließt, daß dieſes Buch den-

ſelben Verfaſſer habe. Dazu ſagt er: Ce miroir d'humilité est peut-être un ouvrage inconnu de Gerson; il est permis de croire, que ce volume renferme les meilleurs ouvrages de chancelier. — Schlagend weiſt Malou nach, wie dieſes Alles aus der Luft gegriffen iſt. Der Mir. d'hum. iſt eine Sammlung ascetiſcher Schriften und hat auf dem Titel die Worte: „le tout grossé par moi David Aubert par commendement et ordonnance de très-haut, très-excellent et très-puissant prince Philippe, duc de Bourgogne et de Brabant." Herr de la Serna berichtet in ſeiner Schrift sur la bibliothèque de Bourgogne, daß Dav. Aubert ein Copiſt und Compilator war, den der Herzog beauftragt hatte, ſeine Bibliothek zu vervollſtändigen. Dieſe Sammlung veranſtaltete er 1462, alſo 33 Jahre nach dem Tode Gerſon's. Der ganze Codex iſt von Einer Hand geſchrieben, wie Leroi ſelbſt zugeſteht, dadurch ſchon die Autorſchaft Gerſon's bei der intern. cons. vernichtet. Die Bilder ſind ohne hiſtoriſchen Werth und eine vom Copiſten hinzugefügte bedeutungsloſe Zierde. Auch hat ſie Leroi nicht einmal genau angeſehen, denn das Bild vor der intern. consol. ſtellt nicht einen Canzler, ſondern einen Mönch mit breiter Tonſur dar, der nicht Kindern, ſondern armen Bürgern und Bauern predigt. Onéſ. Leroi hat in ſeinem 4 Jahre ſpäter erſchienenen Werke „Corneille et Gerson" dieſe Hypotheſe ſelbſt wieder fallen laſſen und dort die eben ſo willkürliche Behauptung aufgeſtellt, daß Gerſon die Imit. nicht in ſeinen letzten, ſondern in ſeinen beſten Jahren zu Brügge geſchrieben habe, als er die Gunſt des Herzogs von Burgund genoß. Doch dieſe Hypotheſe fällt mit der vorigen, da das Manuſcript der intern. consol. durchaus keine Beweiskraft für Gerſon hat und dieſes doch die letzte Stütze der Gerſoniſten iſt. Es iſt, ſagt Malou, auch gar nicht möglich, nachzuweiſen, wie man ſich hätte einfallen laſſen können,

um 1488 eine französische Uebersetzung (denn eine solche existirt von der Imit.) von einem französisch geschriebenen Buche zu machen. Das 4. Buch der Imit. wird bei jener Hypothese gar nicht berücksichtigt, und das müßte denn doch lateinisch geschrieben gewesen seyn. Auch hat der lateinische Text zu sehr den Charakter der Originalität, als daß er eine Uebersetzung seyn könnte, und die lateinischen Handschriften aus der Hand des Thomas von 1425 und 1441 zerstören das ganze Gebäude dieser Hypothese von Grund aus. Die internelle consolation ist daher nichts als eine alte französische Uebersetzung, die 18 Jahre nach dem Tode Gerson's und wenigstens 22 Jahre nach der Veröffentlichung des lateinischen Textes der Imit. verfertigt wurde, wo das 3. Buch wegen seines Umfangs den ersten Platz erhielt und dem Ganzen den Namen gab.

Innere Beweise für eine Abfassung der Imitat. durch Gerson sind nicht vorhanden. Die wenigen, welche man mühsam zusammenstoppelte, sind ohne alle Kraft. Das Manuscript des ersten Buches der Imit. vom Jahre 1421, welches man in der Abtei Mölk, wo Gerson durchkam, als er Frankreich verließ, gefunden hat, braucht keineswegs durch Gerson dahin gekommen zu seyn, sondern kann auf noch vielen anderen Wegen jenen Ort gefunden haben, z. B. durch das Zusammentreffen des Abtes von Mölk mit dem Prior von Windesheim auf dem Concil zu Constanz. Auch würde es, selbst wenn es Gerson dort zurückgelassen, nichts für eine Abfassung durch ihn beweisen.

Je schwächer die Beweise für Gerson sind, desto schwerer wiegen die gegen ihn aufgestellten. Unter den Gersonisten selbst sind die Rechte ihres Helden auf die Imit. beständig mit großen Zweifeln betrachtet und mit vieler Schüchternheit vertheidigt worden. Die überwiegende Mehrzahl sachkundiger Gelehrter ist von Anfang an bis auf Thomassy und C. Schmid vom Gegentheil überzeugt

oeſen. Keine Ausgabe der Werke Gerſon's enthält die
it., kein Katalog derſelben zählt ſie auf, unter denen der
n Bruder des Canzlers zu Lyon noch bei Lebzeiten deſ-
)en angefertigte obenan ſteht. Aber der innere Charak-
der Imit. zeugt ganz entſchieden gegen eine Abfaſſung
rch Gerſon. Nach Imit. I, 19, 1. III, 10, 2. 56, 5.
ın nur ein Mönch als ihr Verfaſſer gedacht werden;
erſon aber iſt niemals Mönch geweſen. Die Imit.
)met überall Sanftmuth, Freundlichkeit, Geduld, Selbſt-
:leugnung. Die Schriften Gerſon's tragen dagegen
erall den Charakter der Schärfe und Härte, der ganz
n Mühſeligkeiten und traurigen Erfahrungen entſpricht,
:lche ihr Verfaſſer zu erleben hatte, weßhalb auch die
ınſeniſten ſo großes Wohlgefallen an denſelben bewieſen.
er Stil der Imit. bewegt ſich in kurzen, ſententiöſen Sä-
n. Gerſon dagegen iſt wortreich und liebt lange, ver-
)lungene Perioden. Er bewegt ſich mehr im Theoreti-
)en, die Imit. im Praktiſchen. Bei Gerſon hat der
eiſt, bei dem Verfaſſer der Imit. das Herz die Feder re-
ert. Salbungsreiche Ergüſſe ſind ſehr ſelten bei Ger-
)n, in der Imit. aber gewöhnlich. Auch Dupin hat
eſe Charakterverſchiedenheit als den Hauptgrund ſeines
weifels an den Rechten Gerſon's anerkannt.

Malou ſagt zum Schluß: „Meine Arbeit iſt vollen-
et. Was wird der unparteiiſche Leſer dazu ſagen? Ich
veifle nicht, daß er mit Xavier Feller eingeſteht: que
epuis longtemps la controverse touchante l'auteur
u livre de l'Imitation est décidée en faveur de Tho-
nas à Kempis au tribunal des vrais savants." — Rec.
immt ihm von Herzen bei und würde ſich freuen, wenn
r durch dieſe Anzeige der ausgezeichneten Leiſtungen des
elehrten Herrn Malou dazu beigetragen hätte, auch in
Deutſchland den demüthigen und gerade wegen ſeiner Liebe
ur Unbekanntheit ſo preiswürdigen Thomas von Kem-

pen, der zu den edelſten Sprößlingen deutſchen Bodens gerechnet werden muß, in ſeine unbeſtreitbaren Rechte auf das unvergleichliche Buch de imitatione Christi überall wieder eingeſetzt zu ſehen.

Freinsheim in der Pfalz.

B. Bähring.

Kirchliches.

Digitized by Google

:r Charakter der deutſch-reformirten Kirche und das Verhältniß derſelben zum Lutherthum und zum Calvinismus,

beleuchtet von

D. H. Heppe,
Licent. und Privatd. der Theologie zu Marburg.

Seit längerer Zeit mit archivaliſchen Studien über die hi-
riſche Entwickelung des deutſchen Proteſtantismus beſchäf-
t, gelangte ich allmählich zu der Ueberzeugung, daß die
der Pfalz und Heſſen und theilweiſe in Brandenburg und
enſo in mehreren andern Gegenden Deutſchlands einge-
hrte ſogenannte calviniſche Reform nothwendig von ande-
n Geſichtspuncten aus beurtheilt werden müſſe, als es in
rkömmlicher Weiſe geſchieht. Als unzuverläſſig mußte das
liche Urtheil über jene Reform ſchon darum erſcheinen,
eil die Erlebniſſe der heſſiſchen Kirche in den Jahren 1600—
10 bisher noch gar nicht ins Klare geſetzt waren, und die
überaus wichtige Periode der pfälzer Kirchengeſchichte
n 1561—1567 in dem bekannten älteren Werke von
truve und in neueren Bearbeitungen, wie in Seiſen's
Geſchichte der Reformation zu Heidelberg" und in Vier-

ordt's „Geschichte der Reformation im Großherzogthum Baden," nur ganz äußerlich und ungenügend beleuchtet ist. Ich nahm daher Veranlassung, die Kirchengeschichte der Pfalz und Hessens (zu der sich in den kasseler Archiven die erforderlichen Urkunden vollständig vorfanden) genauer zu untersuchen, um durch Vergleichung der hierbei gewonnenen Resultate mit allgemeineren, in der Entwickelung des gesammten Protestantismus wahrgenommenen Erscheinungen den Charakter jener „reformirten" Landeskirchen Deutschlands feststellen zu können. Eine möglichst gedrängte Darstellung dieser Untersuchungen und ihrer Ergebnisse erlaube ich mir im Folgenden mitzutheilen.

Der Calvinismus.

Der evangelische Protestantismus ist nicht als Dogma und Doctrin in die Geschichte eingetreten, sondern als eine That heilsbekümmerter Herzen, welche im unabweisbaren Drange nach persönlicher Heilsaneignung die ihnen in der alten kirchlichen Ordnung entgegenstehenden Hemmungen zu überwinden trachteten. Denn was in formeller Hinsicht das Wesen des Christenthums ist — der persönlich eigne Heilsbesitz der einzelnen Gläubigen —, das ist auch der Charakter des evangelischen Protestantismus a). Sobald sich jedoch der Protestantismus seines inneren Gegensatzes gegen die Lehre von der Werkgerechtigkeit, wodurch die Heilsbeziehung der Gläubigen zu einer durchaus sachlichen ward, bewußt wurde, mußte sich von selbst die dogmatische Ueberzeugung ergeben, daß nur das Sich-Entscheiden des Subjects zu einem persönlichen Verkehr mit Gott in Christo, d. h. der Glaube, ausschließliche Heilsbedingung sey. — Aber die Durchführung dieses Princips konnte in doppelter, — in conservativer und in radicaler Weise geschehen.

---

a) Und hierin liegt zugleich das göttliche Recht des evangelischen Protestantismus.

Den ersteren Weg schlug Luther und mit ihm die ganze deutsche Reformation ein. Denn die Ueberreichung der augsburgischen Confession fand eben in der bestimmten Absicht statt, um dadurch zu beweisen, daß die evangelischen Stände mit ihrer Reformation durchaus auf dem Boden der alten Kirche geblieben wären.

Anders dagegen verfuhr die außerdeutsche Reformation, namentlich seitdem dieselbe in die Hände des gewaltigen Systematikers Calvin gekommen war. Calvin deutete nämlich das Princip der Reformation — den Drang nach persönlich-individueller Heilsaneignung — in absolut radicaler Weise aus, d. h. er machte das Princip des Protestantismus nicht gegen einzelne Gebrechen der alten Kirche, sondern gegen die Totalität ihres Begriffs geltend, indem ihm die frei-persönliche Beziehung des Gläubigen zu dem persönlichen Heilsgrund nur dann möglich schien, wenn der Begriff der Kirche als einer Gemeinschaft, die ihr eigenthümliches, geschichtlich bedingtes Leben in geschichtlicher Entwickelung entfalte und die Heilsaneignung für den Einzelnen durch ihre traditionellen Organe und Ordnungen trage und gewähre, fundamental zerschlagen würde. Sollte aber die Heilsgewinnung für den Einzelnen nicht von dem historisch und organisch vermittelnden Leben der Kirche getragen seyn, so blieb nur der absolut unvermittelte Wille Gottes als Bedingung der Heilsaneignung übrig. Die Wurzel des calvinischen Princips ist somit der Protest gegen jede Tradition der Heilsgaben, welche von historisch-kirchlichen Ordnungen getragen wird. Calvin reißt das Individuum von dem Boden der Geschichte los, um es in absolut unvermittelte Dependenz von dem göttlichen Willen zu bringen. So fand Calvin in der Prädestinationslehre das Princip seines Systems und das Nervengewebe seiner ganzen Doctrin a). Der dieser Anschauung zu Grunde

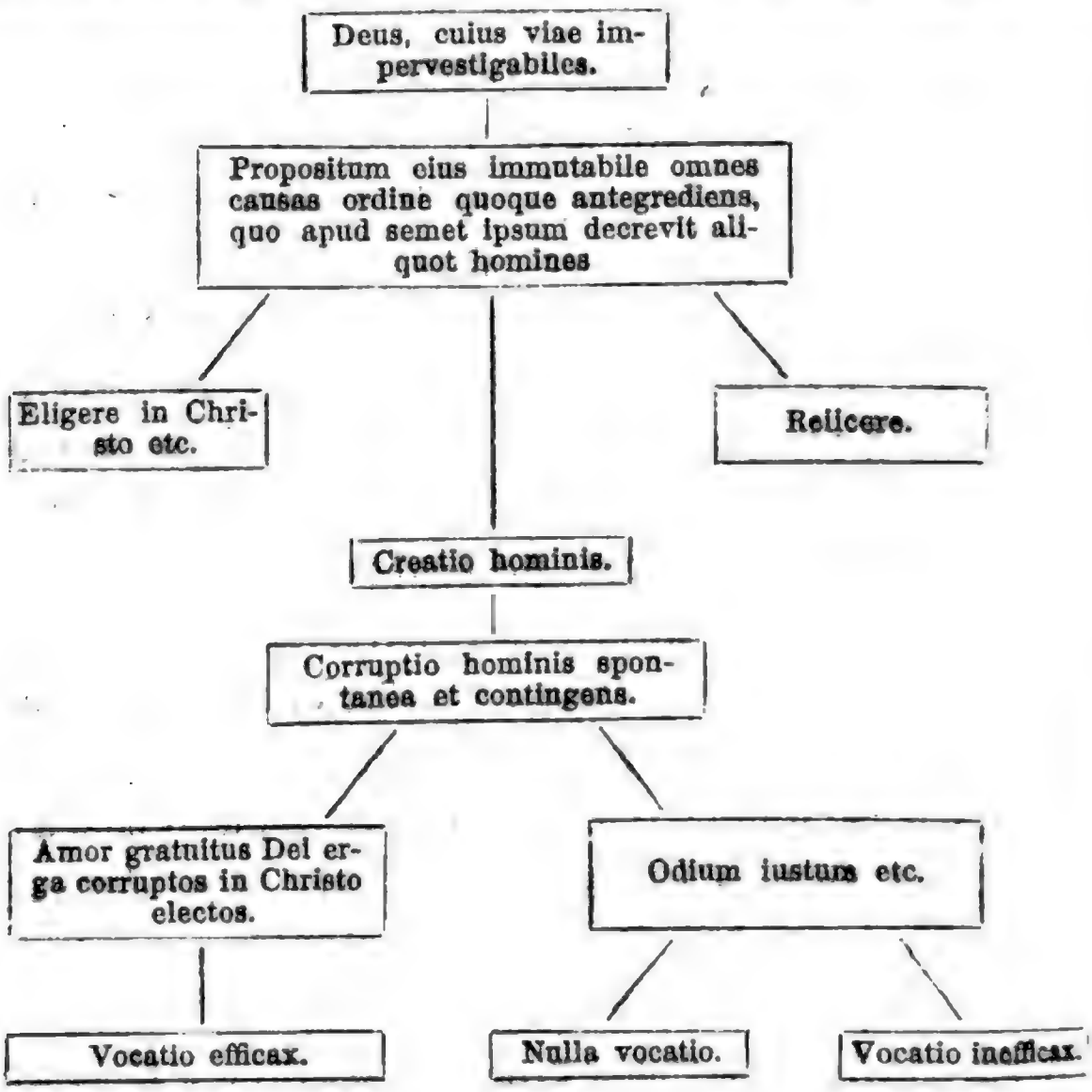
a) Alle anderen angeblichen Principien Calvin's (über welche die

liegende Protest gegen jede sacramentliche Bedeutung der historisch gegebenen kirchlichen Ordnung bewegt sich unwandelbar zwischen zwei Polen, deren einer sich als ausschließliche Causalität der Heilsgewinnung in dem ewig unveränderlichen Willen Gottes und der andere als absoluter Subjectivismus darlegt. Mit Verleugnung aller freien Selbstbestimmung des Menschen erscheint somit die Gesammtheit des Menschengeschlechts als eine große Schaar Marionettenpuppen, welche — jede an dem funis desperationis schwebend — theils von der verdammenden, theils von der erlösenden Hand Gottes gehalten werden b). Die kirchliche

---

Einleitung zu Schweizer's Dogmatik zu vergleichen ist) lassen die Frage, auf welchem Wege Calvin dasselbe nothwendig finden mußte, unbeantwortet.

b) Am klarsten und durchsichtigsten gibt Theodor Beza die calvinische Prädestinationslehre zu Anfange seiner Summa totius christianismi in der Form eines Stammbaums, dessen Anfang folgender ist:



Ordnung der Sacramente spielt in ihrer — an und für sich bedeutungslosen — historischen Ueberlieferung durch die zur Seligkeit oder Unseligkeit bereits Prädestinirten hindurch, und wird nur dann ein Zeichen neuer Gnadenmittheilung, wenn sie an einen zur Seligkeit Berufenen herantritt, so daß dann der Empfang der äußeren sacramentlichen Spendung mit dem (unabhängig davon prädestinirten) unmittelbaren Empfang der göttlichen Gnadengabe coincidirt. In Folge dieser Grundanschauung und ihrer natürlichen Folgerungen kam es, daß Calvin die Nießung der Ungläubigen und die Nothwendigkeit der Kindertaufe leugnete, daß er den specifischen Gegensatz der Gnadenspendung in Wort und Sacrament aufhob, daß er das Verhältniß der res externa im Sacrament zur res interna als das eines Zeichens zur bezeichneten Sache ansah, daß er den Cultus mit seiner Simplizität und die öffentliche Sitte mit ihrer Strenge unter den Buchstaben der Schrift (d. h. des ein- für allemale ausgesprochenen göttlichen Willens) stellte und in der (demokratischen) Verfassung das Recht der Subjectivität gegen jede gegebene kirchliche Auctorität zur Geltung brachte a).

Allein ein solches an einem „funis desperationis" hängende System kann den unabweisbaren Bedürfnissen des

---

a) Daher kam es auch ferner, daß die calvinische Lehre, weil sie das Recht der historischen Entwickelung auch an sich selbst nicht anerkennen konnte, von vorn herein fertig erschien, während sich das Lutherthum allmählich ausbildete und läuterte; — daß die reformirte Kirche, — das Recht der Subjectivität consequent durchführend, eben so viele Bekenntnisse als Territorien hat (indem sie jede einzelne Gemeinschaft ihr Glaubensbewußtseyn in eigenthümlichen Formen aussprechen läßt), während die lutherische alle ihre Territorien durch die Gemeinschaft der Augustana umschließt, — und daß der Calvinismus mit seinem Subjectivismus dem Sectenwesen Thor und Thür öffnete, während die deutsche Reformation trotz aller theologischen Zänkereien das Gefühl des Bedürfnisses kirchlicher Gemeinschaft weit erfolgreicher rege zu erhalten wußte.

menſchlichen Herzens kein Genüge thun. Wenn daher auch ſämmtliche Bekenntniſſe der reformirten Kirche die Prädeſtinationslehre an die Spitze ihrer dogmatiſchen Explicationen ſtellen, ſo finden wir doch die reine und ſtrenge Metaphyſik Calvin's faſt in keinem Bekenntniſſe feſtgehalten. Faſt alle behandeln das Dogma infralapſariſtiſch (wodurch dem Syſteme Calvin's der Lebensnerv durchgeſchnitten wird), und auf der dordrechter Synode befand ſich Gomarus mit ſeinem calviniſchen Supralapſarismus durchaus in der Stellung eines Separatiſten. Nur drei Bekenntniſſe tragen das Dogma Calvin's rein und ungeſchminkt vor, nämlich der Consensus pastorum Genevensis ecclesiae, die Formula consensus Helvetica von 1675 und die Confessio Westmonasteriensis der Puritaner. Allein der Cons. Genev. iſt höchſt wahrſcheinlich eben ſo wenig von Zürich als von einer andern Kirchengemeinſchaft der Schweiz unterſchrieben worden. Die Form. cons. iſt nur als opus posthumum der Kirche oder vielmehr als eine aus der Schule hervorgegangene Arbeit, welche ſchon nach wenigen Decennien von der Kirche vergeſſen ward, anzuſehen, ſo daß weder die eine noch die andere Urkunde als Zeugniß des die reformirte Kirche beſeelenden Bewußtſeyns gelten kann und die Confessio Westmonasteriensis als das einzige Symbol des Prädeſtinatianismus übrig bleibt, — Zeugniß genug, daß der eigentliche Calvinismus in ſeinem Proteſt gegen die hiſtoriſche und ſacramentale Kirche und in ſeinem Recurs auf das decretum Dei absolutum keine Lebensfähigkeit beſitzt. Sah ſich doch Calvin ſelbſt genöthigt, im offenſten Widerſpruch mit ſeinen Principien die Nothwendigkeit und die Bedeutung der gottgeſetzten kirchlichen Ordnungen für das Leben der Gläubigen nachdrücklichſt hervorzuheben a)!

---

a) Vgl. Calv. Instit. IV, 11. 12. 13.

Die deutsche Reformation.

Im diametralen Gegensatze zur calvinischen Doctrin hatte die deutsche Reformation von vorn herein den historischen Boden und den objectiven Charakter der Kirche fest gehalten. Die Wahrnehmung der Thatsache, daß die Tradition mit sich selber (d. i. die Schrift a) mit der späteren dogmatischen Entwickelung der Kirche) im Widerspruch stand, mußte nothwendig ein Verfahren sollicitiren, durch welches jener Mangel der Tradition beseitigt werden konnte. Dieß geschah, indem Luther die eminente Bedeutung der Schrift und der ältesten Kirche gegen die nachfolgende kirchliche Entwickelung darum geltend machte, weil er in jener fand, was sein religiöses Bewußtseyn suchte, — nämlich die dem bußfertigen Sünder gegebene Zusicherung eines wahren persönlichen Heilsbesitzes. Hatte sich nun auch in dem protestantischen Bewußtseyn das Schriftprincip von selbst herausgebildet, so war doch die Tradition der Kirche nicht (wie im Calvinismus) verleugnet, sondern in ihrer eigenthümlichen Berechtigung, d. h. nach Maßgabe der heil. Schrift, anerkannt. Denn die augsburgische Confession wurde nur als ein auf die Auctorität der Schrift gegründetes Correctiv und Palliativ gegen allerlei in der Tradition befundene schriftwidrige Elemente in die alte Kirche hineingeworfen; diese selbst mit ihrem katholischen Charakter blieb wesentlich anerkannt, bis erst allmählich die Macht der Ereignisse das Bewußtseyn eines kirchlichen Gegensatzes der Confessionen erzeugte und schärfte b).

---

a) Es ist hier wohl zu beachten, daß nach katholischer Anschauung, von welcher die Reformatoren ausgingen, die Schrift durchaus nur als Moment der Tradition erscheint.

b) Die augsb. Conf. wird in der Reformationszeit nie als der neu bereitete Boden des kirchlichen Lebens geltend gemacht, vielmehr sah man dieselbe als das sich von selbst ergebende Zeugniß einer jeden nach dem Evangelium vollzogenen Kirchenreform an, indem jede Kirchengemeinschaft, welche, an der Trinitätslehre

War es nun von der deutschen Reformation anerkannt, daß das Heil dem Einzelnen durch die traditionellen Organe und Ordnungen der Kirche vermittelt und gewährt werde, so mußte z. B. das Dogma vom Abendmahl vorläufig folgende Fassung gewinnen: „Wo das Sacrament stiftungsmäßig verwaltet wird, ist es stets der stiftungsmäßige Träger der supranaturalen Gnadengabe und vermittelt mit der sichtbaren species wesentlich auch die unsichtbare Spendung." In dieser Fassung des Dogma's, welche dem Art. 10. der unveränderten augsburgischen Confession genau entspricht, zeigen sich Katholicismus und Lutherthum im Indifferenzpunct beider Systeme; denn auch das katholische Dogma findet sich in jener Fassung nach keiner Seite hin beeinträchtigt. Aber die Differenz vom katholischen Dogma mußte sich nothwendig dann ergeben, wenn jene Formel unter den Gesichtspunct des Princips der Reformation gestellt und in Gemäßheit desselben charakterisirt wurde. Nach der Uranschauung des Protestantismus ist das Heil nur zu dem bestimmten Zwecke bereitet, daß es individuell-persönliches Eigenthum des Individuums werde. Nicht um seiner selbst willen und zur müßigen Selbstdarstellung ist das Heil gegeben a), sondern damit es der Einzelne ergreife und für sich habe. Gott gewährt daher die sacramentliche Gnadenspendung nur zu dem Zwecke des Genusses. Da sich nun die Absicht der göttlichen Stiftung und der Umfang der göttlichen Verhei-

festhaltend, die Rechtfertigung aus dem Glauben bekannte, das Meßopfer beseitigte, den Kelch herstellte, die Priesterehe freigab, d. h. welche die Tradition nach der Schrift normirte, von vorn herein als der augsb. Conf. verwandt angesehen ward.

a) Der katholischen Kirche ist es zunächst wesentlich um Selbstdarstellung zu thun, weßhalb die Lehre von der Gegenwart des Herrn im Abendmahl als Transsubstantiationslehre gefaßt und die gesegnete Hostie in der Monstranz asservirt und ausgesetzt wird.

ßung mit der Erreichung des stiftungsmäßig gewollten Zweckes vollständig abschließen, so ergibt sich hieraus, daß die Verheißung der supranaturalen Gnadenspendung im Sacrament durchaus an die Bedingung des Empfanges und Genusses desselben geknüpft seyn muß, und jene oben angegebene Formel gewinnt folgende modificirte Fassung: „Wo das Sacrament stiftungsmäßig verwaltet und empfangen wird, ist es stets der Träger der verheißenen supranaturalen Gnadengabe und vermittelt den Communicanten im Acte der Nießung mit der sichtbaren species auch die unsichtbare Spendung." In dieser Fassung finden wir das Dogma — als specifisch lutherische Doctrin — in der Concordienformel.

Aber die consequente Durchführung des protestantischen Princips mußte noch zu einer zweiten Modification jener Fassung führen. Es mußte anerkannt werden, daß die supranaturale Gnadengabe im Sacramente gespendet werde, nicht überhaupt um genossen zu werden, sondern um zum Heile des Empfängers genossen zu werden, und daß in der Erreichung dieses Zweckes die an das Sacrament geknüpfte Verheißung ihre Begrenzung habe. Dieß geschah durch Melanchthon [a]). Der Brennpunct der melanchthonischen Theologie war nämlich das in voll-

---

a) Diese beiden Entwickelungsstufen der evangelischen Lehre vom Abendmahle (die lutherische und die melanchthonische) finden sich in folgenden beiden Aussprüchen Melanchthon's ganz bestimmt unterschieden. Zu Regensburg (1541) nämlich bemerkte Melanchthon: Christus adest propter hominem, non propter panem, und in seiner explic. alterius partis symb. Nic. (von 1556) erklärte derselbe, papistas tantum dicere de praesentia in pane, et prorsus tacere de praesentia assidua in credentibus. Vergl. auch die Repetitio Anhaltina in Niemeyer's Collectio conf. eccl. reform. p. 628: „Ut autem filius Dei promissionem corporis sui non fecit pani, sed vescenti, h. e. servanti ordinem a se institutum, extra quem nihil rationem sacramenti habet etc.

kommenſter Reinheit und in ſtrengſter Conſequenz durchgeführte bibliſch-ſoteriologiſche Princip des deutſchen Proteſtantismus ſelbſt, das jedoch bei Melanchthon inſofern eine eigenthümliche Richtung erhielt, als derſelbe die Heilsthätigkeit Gottes lediglich zu wirklich vorhandener Heilsempfänglichkeit und zu dem in der Erfahrung des Lebens wirklich hervortretenden Heilsbedürfniß in Beziehung dachte. Von dieſem praktiſch-teleologiſchen Geſichtspunct aus fand Melanchthon die Baſis der geſammten Sacramentenlehre in der Anerkennung gegeben, daß das Sacrament überhaupt nur für das Lebensgebiet chriſtlicher Heilsgemeinſchaft geordnet ſey, daß die Frage nach der durch das Sacrament vermittelten Gnadenſpendung nur in Beziehung zu dem Glauben und dem Gläubigen (an welchem dieſe Heilsvermittelung realiſirt werden könne) ihre Geltung habe. Jene Formel des Lutherthums mußte daher bei Melanchthon folgende Faſſung gewinnen: „Wo das Sacrament ſtiftungsmäßig verwaltet und (ſtiftungsmäßig, d. h.) gläubig empfangen wird, iſt es ſtets der Träger der verheißenen Gnadenmittheilung" a).

Von dieſem Standpuncte aus, wo Melanchthon nur das Intereſſe des gläubigen Bewußtſeyns, oder vielmehr den Zweck der Heilswirkung in dem Heilsempfänglichen zum Mittelpunct der geſammten Reflexion über den

---

a) Jene frühere, aber vollſtändig erſt in der Concordienformel entwickelte Lehre vom Abendmahl hat ihren erſten — ſpäterhin gegen Melanchthon ausgebeuteten — Anhaltepunct in den ſchmalkalder Artikeln gefunden. Es verdient jedoch hier bemerkt zu werden (was bisher noch nicht bekannt war), daß einer Mittheilung Melanchthon's zu Worms (1557) zufolge das von Melanchthon durchgeſehene und approbirte Concept der ſchmalkalder Artikel eine entſchieden melanchthoniſche Faſſung des Abendmahlsdogma's hatte, welche hernach hinter dem Rücken Melanchthon's auf Veranlaſſung Amsdorf's geändert ward.

Inhalt des Sacramentes machte und jede Betrachtung der äußeren Zeichen (des Brodes und des Weines) an und für sich verschmähte, mußte 1) die Frage nach einer auch den Ungläubigen (auf welche sich die Verheißung gar nicht bezog) zu Theil werdenden Gnadenspendung, so wie die nach dem Verhältniß der res externa zur res interna als principiell ungehörig von selbst hinwegfallen, und 2) die (lutherischerseits behauptete) specifische Differenz der Gnadenmittheilung im Sacrament und im Wort principiell geleugnet werden.

So kam es, daß sich Calvin und Melanchthon über den Sacramentstreitigkeiten ihrer Zeit die Hand reichten, indem sie, von der unendlichen Differenz ihrer Principien absehend, sich mit der völligen oder relativen Congruenz ihrer Resultate beruhigten [a]). Der principielle Unterschied zwischen beiden Doctrinen war im Wesentlichen der, daß Melanchthon die Qualität des Gläubigen aus der von der Gnade unterstützten freien Selbstbestimmung des Individuums ableitete, während Calvin dieselbe schlechthin von dem decretum Dei absolutum abhängig machte; aber der Charakter des Subjectivismus war auf beiden Seiten derselbe.

Die Auctorität der melanchthonischen Theologie in Deutschland bis zum naumburger Fürstentage und die kirchliche Reform der Pfalz.

Schon vor Luther's Tode erkannte die gesammte evangelische Theologie Deutschlands — wie die Geschichte der augsburgischen Confession und ihrer verschiedenen Bearbeitungen unwiderleglich lehrt — in Melanchthon ihren hervorragenden Anwalt und Führer an. Die (nachher sogenannte) Variata, welche Melanchthon mit Zustim-

---

a) Calvin hat bekanntlich die augsburgische Confession in der Ausgabe von 1540 unterschrieben.

mung Luther's edirt hatte, ward auf allen Reichstagen, Conferenzen und Colloquien unbedenklich als authentische Interpretation [a]) der Invariata angesehen, und erfreute sich einer so allgemeinen Anerkennung und eines so ausschließlichen Gebrauchs, daß nach der Mitte des 16. Jahrhunderts jede Kunde von der ursprünglichen augsburgischen Confession entschwunden war [b]). Allerdings erhob sich frühzeitig genug eine (anfangs ganz separatistisch auftretende) Partei [c]), welche als die Zionswächter des „Gnesioluthertums" mit Berufung auf Luther's Wort die hochgefeierte Auctorität Melanchthon's anzutasten wagte. Der eigenthümliche Charakter ihrer Doctrin bestand darin, daß dieselbe 1) die Auctorität Luther's und der von ihm gegebenen Lehrformen gegen die von Melanchthon getragene Entwickelung des Protestantismus geltend machte, und daß sie sich 2) nicht mehr mit der biblischen Begründung der protestantischen Lehrsätze begnügte, sondern sich um speculative Deductionen bemühte und aus ihren Dogmen ein System construirte, wo jeder Satz seinen unabänderlichen dogmatischen Hintergrund und seinen im Zusammenhange des ganzen Systems gegebenen Beweis hatte, und wo die zwischen den Dogmen hergehenden und sie verbindenden Zwischengedanken, also das Fachwerk des ein- für allemal vollendeten Systems, an der dogmatischen Bedeutung des Ganzen participirten und selbst zum Dogma wurden. Ihre Berechtigung hatte diese, eben so sehr den freudigsten Glaubensmuth, als die fleischlichste Leidenschaft beurkundende Partei in der nicht

---

a) Sie ward als die „erklärte", „in etwas gemehrte" Confession bezeichnet.

b) Weber, Gesch. der augsb. Conf. B. II. S. 307 ff.

c) Das Auseinandergehen zweier Parteien im Schooße des deutschen Protestantismus — einer einseitig conservativen Partei und einer solchen, welche (mit Melanchthon) die Entwickelungsfähigkeit des protestantischen Bewußtseyns auszubeuten suchte, war möglich, sobald der Protestantismus ein gewisses Gemeingut dogmatischer Anschauungen erzeugt hatte.

unbegründeten Besorgniß, daß die Verbrüderung der melanchthonischen und calvinischen Theologie am Ende zur verderblichsten Connivenz gegen den in den Principien Calvin's liegenden Krebsschaden und zum völligen Verkommen des evangelischen Bewußtseyns in den Irrgängen des Calvinismus führen könnte. Gleichwohl stand Melanchthon's Ansehen zur Zeit des wormser Gesprächs im J. 1557 (bei welchem er, wie ein gleichzeitiger Bericht meldet, numinis instar empfangen ward) noch so fest, daß sich die Widersacher Melanchthon's, die Flacianer, in Worms gezwungen sahen, die Stadt und das Colloquium zu verlassen. Und wie glänzend und vollständig der Sieg der melanchthonischen Theologie war, ergibt sich daraus, daß ein nach Worms gebrachtes Bekenntniß der namhaftesten reformirten Theologen in Frankreich als echt evangelisch durchaus approbirt ward. Der frankfurter Receß, der im folgenden Jahre von den angesehensten evangelischen Fürsten unterzeichnet ward, und als Concordienformel der dissentirenden Parteien dienen sollte, war von Melanchthon concipirt, und mehrere confessionelle Declarationen, die von den evangelischen Gemeinden zu Trier und Aachen, so wie von Kaspar Olevianus (dem Prediger der trierer Gemeinde und nachherigem Mitverfasser des heidelberger Katechismus) aufgesetzt waren, und in bestimmtester Form die melanchthonisch-calvinische Sacramentenlehre vortrugen, wurden von sämmtlichen protestantischen Ständen, als der augsburgischen Confession durchaus entsprechend, anerkannt [a]). Aber noch in demselben Jahre begann sich die Krisis, welche die disparat gewordenen Elemente der evangelischen Kirche scheiden sollte, zu entwickeln.

---

a) Vergl. meine Abhandlung über die Reformation in Trier, in Riedner's Zeitschrift für hist. Theol. Jahrg. 1849. Heft 3. (gegen Marx, der Calvinismus in Trier).

Veranlaßt durch das zelotiſche Gebaren des Generalſuperintendenten Heshuſius und ſeiner Anhänger zu Heidelberg, welche die ſtreng lutheriſche Abendmahlslehre um jeden Preis zur ausſchließlichen Anerkennung gebracht ſehen wollten, hatte der Kurfürſt Friedrich III. von der Pfalz von Melanchthon ein Gutachten über die das Sacrament betreffenden Lehrſtreitigkeiten begehrt a). Melanchthon theilte das erbetene Gutachten, — welches die oben erwähnten Momente der melanchthoniſchen Doctrin in größter Präciſion hervorhob b), — dem Kurfürſten mit, und dieſer ließ daſſelbe nicht allein im Druck erſcheinen und durch Beſchluß der oberſten Kirchenbehörde des Landes als öffentliche Lehrnorm beſtätigen, ſondern erließ ſogar am 12. Auguſt 1560 den Befehl, daß alle Geiſtlichen des Landes, welche ſich in der Lehre vom Sacrament zu Melanchthon's Lehrweiſe nicht bekennen wollten, ſofort ihre Stellen zu räumen hätten.

Somit hatte ſich alſo die Pfalz im Gegenſatze gegen die Prätenſionen der Gneſiolutheraner mit größter Entſchiedenheit für die Auctorität der (nachher ſogenannten) veränderten Augustana und für Melanchthon's Lehrfor-

---

a) S. Seiſen, Geſch. der Reform. zu Heidelberg, S. 89 ff.

b) Melanchthon bemerkt z. B.: „Das Wort Gemeinſchaft iſt zu erklären. Es heißt nicht: die Natur des Brodes werde verwandelt, wie die Papiſten ſagen; auch nicht, wie die Bremenſer, das Brod ſey der weſentliche Leib Chriſti, ſondern es ſey eine Gemeinſchaft, d. h. dasjenige, wodurch die Einigung mit dem Leibe Chriſti zu Stande kommt, welche beim Genuſſe ſich bildet, und zwar nicht ohne Gedanken, wie wenn Mäuſe am Brode nagen. — Gegenwärtig iſt ja der Sohn Gottes im Dienſte des Evangeliums, und da iſt er gewiß wirkſam in den Gläubigen. Und gegenwärtig iſt er nicht um des Brodes willen, wie er ja ſagt: bleibt in mir, und ich in euch. Und in dieſen wahrhaftigen Tröſtungen macht er uns ſich zu Gliedern und bezeugt, daß er unſre Leiber wieder beleben wolle." —

men ausgesprochen. Die Entwickelung, welcher die evangelische Kirche Deutschlands in den nächstfolgenden Jahren entgegenging, mußte daher nothwendig zur Ablösung der Pfalz von den übrigen evangelischen Reichsständen führen.

Das entscheidende Ereigniß war der naumburger Fürstentag im Jahre 1561. Die Bedeutung dieses Tages, auf welchem sämmtliche protestantischen Fürsten, um allen theologischen Zänkereien gegenüber die Glaubenseinigkeit der evangelischen Stände darzuthun, die augsburgische Confession noch einmal unterzeichnen und dem Kaiser überreichen wollten, war die, daß der Protestantismus, als eine im Reiche zu Recht bestehende kirchliche Ordnung, noch einmal von vorn anfangen und so alle dogmatischen Zerwürfnisse von Grund aus abthun wollte. Aber gerade der naumburger Fürstentag war es, der die bleibende Spaltung der Evangelischen in Deutschland herbeiführte. Die in Naumburg versammelten Fürsten hatten nämlich zwar die unveränderte augsburgische Confession unterschrieben, aber in der neuen Präfation, mit welcher dieselbe dem Kaiser überreicht werden sollte, 1) auch die Variata (als authentische Interpretation der Invariata) bestätigt und 2) die melanchthonische Abendmahlslehre ausdrücklich ausgesprochen und anerkannt. Der Herzog von Sachsen, das Haupt der flacianischen Partei, sah sich daher durch die Beschlüsse des Fürstentages so verletzt, daß er bei Nacht und Nebel Naumburg verließ und eine andere Präfation vorlegte, in welcher nur die Invariata und die streng lutherische Abendmahlslehre anerkannt war. Sämmtliche Fürsten wiesen das Ansinnen des Herzogs anfangs auf das entschiedenste zurück. Allein im Verlaufe der Unterhandlungen, welche von denselben über die naumburger Frage bis zum Schlusse des Jahres 1561 ununterbrochen und mit unglaublicher Lebhaftigkeit geführt wurden, gab sich die den Protestantismus ergreifende antimelanchthonische Bewegung bereits in der Weise kund, daß die meisten Fürsten (unter

ihnen zuerst Christoph von Württemberg und Wolfgang von der Pfalz, welche durch Vermittelungsvorschläge zu helfen suchten a)) die naumburger Beschlüsse fallen ließen, ohne jedoch auf die Seite des Herzogs von Weimar zu treten b). Nur zwei Fürsten beharrten noch im Herbste 1561 bei den naumburger Beschlüssen, nämlich der Kurfürst Friedrich von der Pfalz und der Landgraf Philipp von Hessen. Aber auch der letztere wußte sich endlich mit der Majorität der evangelischen Reichsstände auszusöhnen, indem er auf Grund eines von seinen Theologen erhaltenen Gutachtens c) geltend machte, daß beide Präfationen, die des naumburger Fürstentages und die des Herzogs von Weimar, als evangelisch anzuerkennen wären, — so daß sich nun der Kurfürst von der Pfalz in seiner kirchlichen Stellung ganz isolirt sah. Aber auch keinen Fuß breit gedachte Friedrich zu weichen. Er faßte daher den Entschluß, die Resultate der von Melanchthon's Auctorität getragenen bisherigen Entwickelung des deutschen Protestantismus, welche wesentlich die Union

---

a) Beide machten nämlich den Vorschlag, man möge die in der herzoglichen Präfation enthaltene Erklärung vom Abendmahl der naumburger Präfation als Nachtrag anhängen.

b) Christoph und Wolfgang forderten z. B. den Herzog von Sachsen noch in einem Schreiben vom 17. Januar 1562 auf, nachzugeben, indem sie bemerkten, daß Kurfürst Friedrich darum bei seiner einmal gefaßten Ansicht beharre, weil er „fernere Erklärung, denn in der Präfation und zuvörderst in der Confession und Apologie, darauf sich die Präfation ausdrücklich referirt, begriffen, zu thun, für unnothwendig geachtet." Die beiden Fürsten machten sodann den Herzog darauf aufmerksam, daß seine Definition vom Abendmahle von Vielen für hart angesehen werde, indem man darin „die transsubstantiationem oder Wandlung oder localem inclusionem" gelehrt glaube, und riethen ihm, sich mit dem Bekenntniß zur Concordia Buceri genügen zu lassen.

c) Lauze, Leben und Thaten Philipps des Großmüthigen, B. I. z. J. 1561.

mit dem Calvinismus involvirten, seiner Landeskirche in der Weise zu sichern, wie es durch das Interesse der Opposition gegen das Gnesiolutherthum gefordert schien. Hierzu war erforderlich, daß 1) die Lehre Melanchthon's, wie dieselbe in dem frankfurter Recesse (1558), so wie in der naumburger Präfation zur augsburgischen Confession (1561) als Gemeinbewußtseyn aller evangelischen Stände anerkannt war, in einer der Pfalz eigenthümlich angehörenden Lehrschrift bezeugt, und daß 2) die von Melanchthon nachdrücklichst beurkundete Anerkennung der absoluten Auctorität, welche dem Schriftwort gegenüber dem von menschlicher Mangelhaftigkeit abhängigen Bekenntniß eigne, dadurch geltend gemacht würde, daß die ganze kirchliche Ordnung der Pfalz nach dem Buchstaben der Schrift normirt ward. Hierdurch nämlich ward vom melanchthonischen Standpuncte aus die Union mit dem Calvinismus factisch beurkundet. Kurfürst Friedrich ließ daher im Jahre 1562 durch Kaspar Olevianus und Zacharias Ursinus einen neuen Katechismus und sodann eine neue Kirchenordnung anfertigen und beide im folgenden Jahre 1563 veröffentlichen. Der Katechismus — in seinen drei Hauptstücken von der Sünde, von der Erlösung und vom Danke für die Erlösung ganz soteriologisch, d. h. melanchthonisch angelegt — enthielt haarscharf die Lehre Melanchthon's, während die Kirchenordnung dem Cultus und der kirchlichen Sitte eine durchaus calvinische Form verlieh: die Bilder und Crucifixe wurden aus den Kirchen entfernt, die Taufsteine beseitigt, die Altäre mit Abendmahlstischen vertauscht, die Nothtaufe der Hebammen untersagt, die Marienfeste abgestellt, die Orgeln geschlossen und bei der Abendmahlsfeier der Gebrauch gewöhnlichen Brodes statt der Hostien, so wie das Brodbrechen eingeführt.

Aber weit entfernt, daß mit der Reform des Cultus und der Sitte auch eine Abänderung der Lehre beabsichtigt

wäre, sollte das calviniſche Gepräge der neuen kirchlichen Ordnung gerade zur Aufrechterhaltung und Sicherſtellung der bisherigen (melanchthoniſchen) Lehrform dienen. Auf das beſtimmteſte beurkundete ſich dieß in dem durch die pfälzer Reform veranlaßten Verkehr Friedrich's mit den übrigen proteſtantiſchen Fürſten. Bereits am 6. April 1563 hatten nämlich der Herzog Chriſtoph, der Pfalzgraf Wolfgang und der Markgraf Karl den Kurfürſten von der Pfalz in einem Sammtſchreiben dringend aufgefordert, ſich und ſeine Landeskirche wieder vom Calvinismus loszuſagen und in die Gemeinſchaft der evangeliſchen Stände des Reichs zurückzukehren, welche Aufforderung durch ein ſpäteres Sammtſchreiben der drei Fürſten wiederholt ward. Der Kurfürſt antwortete jedoch in einer Declaration vom 14. September 1563, er wolle in ſeiner Kirche weder Calvin's noch Luther's Auctorität, ſondern allein Chriſti Wort zur Anerkennung bringen. Auch ſey er ſich durchaus keines Abfalls von der bisherigen Lehre und von der Gemeinſchaft der evangeliſchen Stände des Reichs bewußt. „Denn", fuhr er fort, „dieweilen wir — befunden, daß die augsburgiſche Confeſſion ſammt derſelben gefolgten Apologie, inmaßen neben Andern wir dieſelbige jüngſt zu Naumburg mit vorgehender Präfation unterſchrieben und geſiegelt, aus den prophetiſchen, apoſtoliſchen Schriften alten und neuen Teſtaments gezogen, darauf gegründet, ſich dahin auch in allen Puncten zeucht, und darnach ausgelegt und verſtanden werden ſoll, ſo haben wir uns dieſelbige neben Ew. L. und andern Ständen — belieben laſſen, uns auch jederzeit auf Reichstagen und ſonſt, ſonderlich aber jüngſt zu Frankfurt vor der Kaiſ. Majeſtät — darauf referirt und gezogen, haben auch gleichergeſtalt und aus ebenmäßiger Urſache beide frankfurtiſchen Abſchiede de annis 57 und 58 — angenommen, wie wir uns denn nochmals zu demſelben göttlichen Wort, daraus genommener Confeſſion, Apologie und Abſchie-

den bekennen und dieselbigen amplectiren. Wollen auch nicht verhoffen, daß uns mit einigem beständigen Grund zugelegt, viel weniger dargethan werden möge, daß wir bis anhero ichtwas in unsern Landen der Religion und Lehre halber vorgenommen oder wissentlich verstattet, so gedachtem Wort Gottes, augsburgischer Confession, gefolgter Apologie und bemelten Abschieden entgegen sein, zu geschweigen, daß wir rechtschaffne Prädicanten, denselbigen zugethan und verwandt, abgeschafft hätten."

Die Lehre vom Abendmahl betreffend, erklärte Friedrich, seinen Predigern das Zeugniß geben zu müssen, daß sie (und er mit ihnen) glaubten und lehrten, „daß uns daselbst nicht allein Brod und Wein, als heilige, göttliche Wahrzeichen und Siegel (wie es die heilige göttliche Schrift, auch die augsb. Confession und Apologie nennt), auch nicht allein das Verdienst Jesu Christi oder seine Gottheit allein, sondern der Herr Christus ganz und gar, wahrer Gott und Mensch, sein wesentlicher Leib und wesentliches Blut, so für uns am Stamme des Kreuzes hingegeben und vergossen, auch alle seine Verdienste, Wohlthaten, himmlischen Schätze und Güter und das ewige Leben wahrhaftig, ohne allen Betrug und nicht in bloßer Phantasei, sondern wesentlich, reipsa, durch die Kraft und Wirkung des H. Geistes zur Speise und Trank unsrer Seelen gegenwärtiglich dem Glauben, von dem Herrn selbst geschenkt und übergeben wird, also daß wir durch solche Gemeinschaft mit Christo wahre Glieder seines gebenedeiten Leibes werden, Er in uns und wir in Ihm bleiben und leben."

Friedrich sprach es also auf das bestimmteste aus, daß er 1) bei den Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche und 2) bei dem Lehrbegriffe Melanchthon's und bei den Bestimmungen des frankfurter Recesses, durch welchen Melanchthon's Doctrin als die gemeinsame Ueberzeugung der evangelischen Stände geltend gemacht war, unwandelbar be-

harre. Und daß die Erläuterungen, welche Friedrich den Fürsten über seine Reformbestrebungen gab, nicht auf einer flüchtig gewonnenen und wieder aufgegebenen Ansicht, sondern auf dem Boden der sichersten Ueberzeugung und der richtigsten historischen Anschauung beruhten, bewährte der Kurfürst auf das bestimmteste im Jahre 1566. Zum Belege meiner Behauptung hebe ich drei Ereignisse dieses Jahres hervor.

1. Auf dem Reichstage zu Augsburg (1566) fanden es Herzog Christoph und Pfalzgraf Wolfgang bedenklich, den Apostaten Friedrich zur Unterzeichnung einer Adresse, welche, mit den Unterschriften der evangelischen Stände versehen, dem Kaiser überreicht werden sollte, zuzulassen. Allein wenn eben in dieser exclusiven Stellung, welche die übrigen protestantischen Fürsten dem Kurfürsten von der Pfalz gegenüber einnahmen, die Zerklüftung des evangelischen Reichskörpers in der grellsten Weise hervortrat, so waren doch die ersterbenden Reste des melanchthonischen Gemeinbewußtseyns noch zu lebendig, als daß nicht die dogmatische Integrität Friedrich's schon nach den ersten Transactionen hätte erwiesen werden können. Friedrich erklärte nämlich dem Kurfürsten von Sachsen: „E. L. haben freundlich verstanden, daß wir es bei vielgedachter augsburgischen Confession, derselben Apologie und frankfurtischem Abschied — verbleiben lassen, in welchem Abschiede letzlich wir uns alle dahin bekannt, daß von diesem Artikel soll gelehrt werden, wie in der augsburgischen Confession bekannt wird, nämlich daß in dieser des Herrn Christi Ordnung seines Abendmahls er wahrhaftig, lebendig, wesentlich und gegenwärtig sey, auch mit Brod und Wein also von ihm geordnet, uns Christen seinen Leib und sein Blut zu essen und zu trinken gebe; — daß auch Etliche allein dieß sagen, daß der Herr Christus nicht wesentlich da sey, und daß dieses Zeichen allein ein äußerlich Zeichen sey, darbei die Christen ihr Bekenntniß thun und zu kennen seyen, diese Reden sind unrecht. — Dieses

ist die formula, deren man sich allerseits zu Frankfurt verglichen und subscribirt, dazu wir uns bißher bekannt, noch bekennen und derselbigen gemäß in unsern Schulen und Kirchen predigen und lehren lassen." — Die Erklärung des Kurfürsten that die beste Wirkung; die übrigen evangelischen Fürsten erkannten die Rechtgläubigkeit Friedrich's dießmal an und gestatteten ihm, die Adresse mit ihnen zu unterzeichnen.

2. Die kaum erwartete (momentane) Wiedervereinigung der übrigen protestantischen Fürsten mit dem Kurfürsten von der Pfalz erweckte in dem Kaiser die Hoffnung, daß am Ende die Aussöhnung der Parteien verwirklicht werden könnte. Er forderte daher sämmtliche evangelische Fürsten auf, zu diesem Zwecke eine Conferenz in Erfurt zu veranstalten. Kursachsen und Württemberg trugen anfangs Bedenken, auf den proponirten Vermittelungsversuch einzugehen. Allein Kurfürst Friedrich erklärte nochmals, er halte fest an Melanchthon's Lehre, wie dieselbe in der augsb. Confession, in der Apologie, in dem frankfurter Receß und in der repetirten (zur Ueberreichung auf dem tridentiner Concil ausgearbeiteten) Confession von 1552 bezeugt sey, und müsse nur noch den Wunsch aussprechen, daß zu der in Aussicht gestellten Theologenconferenz auch ausländische Theologen hinzugezogen würden, da Theodor Beza die repetirte Confession von 1552 mit Ausnahme eines einzigen Wortes vollkommen gebilligt habe, und somit die Herstellung eines großen evangelischen Kirchenbundes zu erwarten stehe.

3. Bei der in den Jahren 1566 und 1567 erfolgenden Reformirung der Oberpfalz zeigten sich namentlich die Geistlichen der Stadt Amberg schwierig. Friedrich ließ daher denselben am 11. Dec. 1566 durch den Magistrat zu Amberg vorhalten, da es einer christlichen Obrigkeit zustehe, „daß sie Abgötterei und Irrthum, auch Aergerniß bei ihren Unterthanen so viel möglich aufhebe und dagegen rechte Gottesdienste und rechte Lehre befördere und erhalte," und da

ferner der dermalige Streit über das Abendmahl sich nur auf die Frage beziehe, „ob solche wahrhaftige Gemeinschaft und Nießung des wahren, wesentlichen Leibs und Bluts Christi geschehe durch lebendigen Glauben an Christum — oder durch ein leiblich unsichtbares Eingehen des Fleisches und Blutes Christi durch den Mund in den Leib der Gottseligen und der Gottlosen," indem man über die Frage nach der wahrhaftigen Mittheilung seines wahren, natürlichen Leibes im Sacrament einig sey, so werde den Pfarrern in Kraft des frankfurter Recesses aufgegeben a), 1) daß sie sich des Verdammens und Schmähens der heidelberger Theologen, welche sich an die Lehre von dem Genuß des Leibes Christi durch den Glauben hielten, zu enthalten hätten; daß sie 2) ihren seelsorgerlichen Einfluß nicht dazu gebrauchen sollten, um Andere von der Annahme dieser Lehre abzuhalten; daß sie 3) über das Abendmahl nur solche Redensarten gebrauchen sollten, „die in dem Worte Gottes, der augsb. Confession, ihrer Apologie, Repetition und frankfurtischem Abschied begriffen, auch in Philippi locis communibus, examine ordinandorum, responsione ad articulos Bavaricos, concionibus in Matthaeum per Froschelium Amburg. und Commentario in 1. ad Corinth. durch Paulum Eberum ausgegangen," und alle neuen Phrasen vermeiden sollten; 4) daß sie alle zu Aberglauben und irrigen Vorstellungen führenden Ceremonien abzuschaffen hätten.

4. Im Jahre 1566 erschien zu Heidelberg: „Augspurgischer Confession, derselben Apologia und Repetition, auch Franckfordischen abscheidt lere von Sacramenten mit jhren eignen worten in Fragstuck gestellt." In der Vorrede zu diesem

---

a) Die Unterzeichner des frankfurter Recesses hatten sich nämlich verpflichtet, ihren Theologen alles ärgerliche Polemisiren streng zu untersagen.

aus sieben Quartblättern bestehenden Katechismus wird über den Zweck desselben bemerkt: „Weil wir erfahren, daß viele Leute so schwach sind, daß sie in vielen Stücken christlicher Lehre, sonderlich aber in dem Span über des Herrn Abendmahl viel mehr auf menschliche Auctorität und Vorurtheil, denn auf Grund göttlichs Worts sich lassen, auch etwa dieselben Personen und Schriften, alte und neue, auf ihrer Seite seyn vermeinen, die ihnen doch im Grund entweder zuwider sind, oder zum wenigsten nicht beifallen, vornehmlich aber Viele sich auf die augsb. Conf. berufen, welche sie doch vielleicht nie recht durchgesehen, oder ja nicht also gegeneinander gehalten, daß sie gründlich oder eigentlich wüßten, was daraus von diesem ganzen Handel zu schließen oder zu halten sey, so ist etlichen Personen zugefallen, die Lehre augsburgischer Confession von Sacramenten und vom Abendmahl aus der Confession, aus der Apologia, aus der Repetition oder Wiederholung der Confession im Jahre 52 auf das Concilium zu Trient zu schicken, aus dem frankfurtischen Abschied des Jahres 58 (welche Schriften alle zur Erläuterung der Confession gestellt —) ordentlich zusammengezogen und in etliche Fragen gestellt, darauf eben mit den Worten obgemeldter Schriften geantwortet."

Eine neue Auflage dieses katechetischen Büchleins erschien im J. 1584 a); und daß sich die pfälzer Kirche ebensowohl ihres deutsch-evangelischen Charakters, wie der historischen Veranlassung ihres Bruches mit dem Lutherthum und des Zweckes ihrer calvinisch geformten Kirchenordnung auch späterhin noch völlig bewußt war, ergibt sich ebenso aus dem Vorwort jener Ausgabe des Katechismus von 1584, wie aus der im J. 1607 zu Heidelberg erschienenen Schrift: „Ausführlicher Bericht, was die reformirten Kirchen in Deutschland glauben oder nicht glauben: item was sie

a) In dieser Ausgabe ist der Katechismus bei Goldast, polit. Reichshändel, S. 878 ff., abgedruckt.

für Ceremonien gebrauchen oder nicht gebrauchen, warum sie eins oder das andere thun oder lassen," und aus den durch die Polemik der Lutheraner in den folgenden Jahren hervorgerufenen apologetischen Erklärungen der heidelberger Theologen a).

Von der Prädestinationslehre im Sinne Calvin's war nirgends die Rede.

Es ergibt sich somit, daß die pfälzer Kirchenreform nicht als Apostasie von dem deutschen Protestantismus (der augsburgischen Confession) zum Calvinismus, sondern als eine kirchliche Ordnung anzusehen ist, welche, im Gegensatz zu dem immer mächtiger auftretenden und auf Luther's Lehrtypus basirten dogmatischen Stabilismus der späteren Zeit, das bis zum Jahre 1561 fast ausschließlich in Kraft bestandene alt-evangelische Gemeinbewußtseyn (d. h. die Resultate der melanchthonischen Entwickelung des deutschen Protestantismus) mit seiner irenischen Beziehung zur außerdeutschen Reformation unter calvinischen Formen sicher stellen wollte.

Der Abfall der protestantischen Stände von dem alt-evangelischen Gemeinbewußtseyn.

Die retrograde, exclusiv lutherische Richtung, welche mit der von Melanchthon getragenen historischen Entwickelung des Protestantismus brach und sich mit reumüthigem

---

a) Dahin gehören: „Kurzer Anhang des ausführlichen Berichts, was die reformirten Kirchen in Deutschland" u. s. w. (1609). — „Antwort der heidelberger Theologen auf die Continuationem examinis des ausführlichen Berichts, was die reformirten Kirchen" u. s. w. (1610). — „Endliche Ueberweisung, daß die Verkläger der reformirten Kirchen die Schriften derselben wissentlich falsch anzuziehn oder ja in fremden Verstand zu verkehren pflegen." — „Beschluß der heidelbergischen endlichen Ueberweisung und aller andern mit den württemberg. Theologen von sechs Jahren her gewechselten Schriften" — (1614).

Herzen und lautem flacianischen Geschrei auf den Buchstaben luther'scher Dogmatik stellte, wuchs — freilich ein ganzes Jahrzehnt hindurch ohne eigentliches Selbstbewußtseyn — in immer größerer Macht heran, und wußte allmählich fast den gesammten Boden der deutschen Reformation an sich zu ziehen. Zunächst war es lediglich die Opposition gegen die von der Pfalz recipirte calvinische Form und die Sorge um die Bewahrung des deutsch-evangelischen Princips vor calvinischer Deterioration, welche die Sympathie der evangelischen Stände für die eigenthümlichen Lehr- und Cultusformen Luther's rege machten. Denn wie naiv das Gemeinurtheil derselben über das Verhältniß melanchthonischer Dogmatik zu der pfälzer Kirchenreform und den bestehenden confessionellen Zuständen in Deutschland überhaupt war, ergibt sich in sonnenheller Weise aus der Geschichte des Concordienwerkes Andreä's in den Jahren 1568 — 1571. Die fünf Concordienartikel nämlich, welche Andreä auf Anrathen des Herzogs Christoph von Württemberg im Jahre 1568 aufgesetzt hatte, und mit denen derselbe in den Jahren 1569 und 1570 unter dem Schutze des Landgrafen Wilhelm von Hessen und des Herzogs Julius von Braunschweig in Ober- und Niedersachsen umherzog, und — fast überall mit dem besten Erfolge — die Glaubenseinigkeit der evangelischen Theologen herzustellen suchte, waren so entschieden melanchthonisch gehalten, und mit dem frankfurter Receß von 1558 so durchaus congruent a), daß D. Jacob Andreä nicht anders als unter dem Schutze eines hessischen und braunschweigischen Gesandten in das Heerlager seiner nachherigen Mitarbeiter an der torgauer und

---

a) Hatte doch Andreä die fünf Artikel auf den Wunsch des Landgrafen Wilhelm von Hessen in die lateinische Sprache übersetzt, um dieselben auch als Mittel einer Vereinigung mit den Calvinisten in Frankreich, England u. s. w. gebrauchen zu können!

bergiſchen Concordienformel — nach Weimar zu gehen wagte. Und die flacianiſchen Zionswächter zu Weimar und Jena wußten den melanchthoniſchen Charakter der fünf Concordienartikel ſo richtig zu würdigen, daß ſie den D. Jakob Andreä — dieſen Vater der lutheriſchen Kirche — von den Kanzeln herab als Legaten des Satans, der Chriſtum und Belial zuſammenwerfen wolle, öffentlich verfluchten und in dem ganzen Herzogthum die wildeſte Aufregung der Gemüther gegen ihn heraufbeſchworen.

Aber der zerbſter Convent machte dem erſten Concordienwerk und der melanchthoniſchen Periode Andreä's ein für allemal ein Ende. Vom Jahre 1573 an mit ſeinen früheren Todfeinden im vertrauteſten Bunde und von dem Einfluſſe mächtiger Reichsfürſten kräftigſt unterſtützt, wußte Andreä die Oppoſition gegen die Pfalz ſo trefflich auszubeuten und den Umſchwung des dogmatiſchen Bewußtſeyns der Zeit ſo erfolgreich zu leiten, daß allmählich der überwiegende Theil der evangeliſchen Reichsſtände von dem melanchthoniſchen Glaubenserbe der Väter geradezu abfiel und die anfangs nur von der ſectireriſchen Partei der Flacianer vertretene Geiſtesrichtung mit der bergiſchen Concordienformel aufnahm a).

---

a) Beſonders auffallend zeigt ſich das ſtufenweiſe Sinken des Glaubensbewußtſeyns der evangeliſchen Stände Deutſchlands an der wechſelnden Stellung, welche dieſelben der anglicaniſchen Kirche gegenüber einnahmen. Auf dem Fürſtentage zu Naumburg (1561) hatte die Königin von England an die verſammelten Fürſten das Erſuchen geſtellt, ſich mit ihr zu gemeinſamen Maßnahmen gegen die römiſche Kirche zu verbinden, und mit Freuden gingen die Fürſten auf den Vorſchlag der Königin ein, und ſandten ihr im folgenden Jahre die Beſchlüſſe der Conferenz von Fulda zu. Im Jahre 1569 dagegen, wo Eliſabeth der erfurter Conferenz ähnliche Anträge proponirt hatte, fanden es ſchon mehrere Fürſten bedenklich, mit der Königin in Verkehr zu treten, weil dieſelbe dem Vernehmen nach zwingliſch oder calviniſch ſey. Und als die Königin im Jahre

Die hessische Kirche in den dogmatischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts und die Reform derselben unter dem Landgrafen Moritz.

Der Mittelpunct der gesammten Opposition, welche in der nachgebornen Ubiquitätsorthodoxie der Concordienformel nichts als einen unheilvollen Abfall von der melanchthonischen Glaubenseinfalt der Väter sah, war vom Jahre 1576 an, wo das torgische Buch erschien, bis gegen das Ende des Jahrhunderts die hessische Kirche. Das torgische Buch ward nämlich ebenso von der hessischen Generalsynode im Jahre 1576, als das bergische Buch von dem Generalconvent zu Treisa im Jahre 1577 zurückgewiesen, und auf letzterem ward die Bestimmung getroffen, daß alle Streitigkeiten bis zu erfolgter ordentlicher Beilegung derselben durch eine allgemeine Synode beruhen sollten, daß man sich inzwischen aller neuen und ungewöhnlichen Redeweisen über das Verhältniß der Naturen Christi zu enthalten habe und daß die Lehre von den Proprietäten Christi nur in concreto (von seiner Person), nicht aber in abstracto (von den einzelnen Naturen) zu behandeln sey. Allein während Niederhessen unter dem weisen Landgrafen Wilhelm IV. mit unerschütterlicher Treue den alt-evangelischen Boden festhielt, gab sich Oberhessen unter dem streng lutherischen Landgrafen Ludwig und unter dem Einflusse des gewaltigen Theologen D. Aegidius Hunnius der modernen Glaubensrichtung in so exorbitanter Weise hin, daß darüber die Einigkeit der hessischen Landeskirche völlig zu Grabe ging und die Fortentwicklung des confessionellen Gemeinbewußtseyns zur Unmöglichkeit ward. Als daher die Synoden von 1578, 1579

1577 durch eine an die deutschen Fürsten committirte Gesandtschaft zur Beseitigung der in dem torgischen Buche befindlichen, gegen die Calvinisten gerichteten Condemnationen aufforderte, fand die Botschaft derselben nur in Kassel und Heidelberg günstige Aufnahme.

und 1580 ohne allen Erfolg für die Beilegung der verderblichen Zwistigkeiten geblieben waren, setzte die Synode von 1581, um dem von beiden Parteien gefühlten Bedürfniß einer Waffenstillstandsformel für beide Landestheile zu entsprechen, auf Grund einer vorgängigen diplomatisch-dogmatischen Vereinbarung der Landgrafen Wilhelm und Ludwig fest, daß alle Pfarrer und Lehrer „von dem Artikel de persona Christi nach Inhalt der prophetischen und apostolischen Schriften, der drei Hauptsymbole, der bewährten alten ökumenischen Concilien, der Epistola Leonis ad Flavianum, der augsburgischen Confession, Apologie und der schmalkaldischen Artikel" zu lehren und alle in diesen Bekenntnißschriften nicht vorkommenden Redeweisen zu vermeiden hätten, jedoch ohne daß dadurch die Freiheit der Gewissen für den Fall, daß eine dissentirende Ansicht in gemäßigter und den Frieden der Kirche nicht gefährdender Weise vorgetragen würde, irgendwie beeinträchtigt werden sollte. Inzwischen waren doch die Reste des alt-evangelischen Glaubensbewußtseyns auch in Oberhessen noch so lebendig, daß die melanchthonisch-calvinische Abendmahlslehre auf den beiden letzten hessischen Generalsynoden (1581 und 1582), nicht bloß durch die Präponderanz der niederhessischen Theologen, die vollkommenste Anerkennung fand [a]). Aber mit dem Aufhören der Generalsynoden war die Spaltung Hessens in ein lutherischen Ober- und in ein melanchthon'sches Niederfürstenthum vollendet. Denn während sich die niederhessische Kirche in ihren Diöcesansynoden (welche fortwährend gehalten wurden) auf dem in dem Synodalbeschluß von 1581 vorgezeichneten Boden mit größter Treue bewegte und jenen Beschluß als

---

a) Bis dahin ist über die kirchliche Entwickelung Hessens zu vergleichen meine Geschichte der hessischen Generalsynoden von 1568—1582; über das Folgende gibt meine im verflossenen Jahre erschienene Schrift: „die Einführung der Verbesserungspuncte in Hessen und die Entstehung der hessischen Kirchenordnung von 1657" den erforderlichen Aufschluß.

die gesetzliche Norm der öffentlichen Lehre wiederholt anerkannte, lebte sich Oberhessen allmählich so entschieden in die modern-lutherische Glaubensrichtung hinein, daß schon vor dem Ablauf des Jahrhunderts jede Hoffnung auf eine Ausgleichung der confessionellen Gegensätze in Hessen in die weiteste Ferne entschwunden war. Zudem war die Stellung der niederhessischen Kirche in dem Gebiete der evangelischen Stände so singulär geworden, daß Landgraf Moritz (Wilhelm's Nachfolger) die Sicherstellung des melanchthonischen Charakters seiner Landeskirche nur auf demselben Wege finden zu können glaubte, der einst vom Kurfürsten Friedrich in der pfälzer Kirche eingeschlagen war. Das melanchthonische Dogma mußte jetzt nach seiner Ansicht im ausdrücklichen Gegensatze gegen das Lutherthum anerkannt und der Cultus in calvinischer Weise reformirt werden, wenn sich die hessische Kirche der melanchthonischen Entwickelung des deutschen Protestantismus und der gemäß ihrer irenischen Beziehung zum Calvinismus bewußt und gewiß bleiben wollte. Demgemäß gebot Landraf Moritz (nachdem durch das im J. 1604 erfolgte Ableben des Landgrafen Ludwig Oberhessen unter seine Herrschaft gekommen war) in den bekannten drei Verbesserungspuncten:

1) daß sich alle Prediger des Landes in der Lehre von der Person Christi streng an die althessischen Synodaldecrete (von 1577 — 1582) halten, demgemäß dieselbe nur in concreto erörtern und den Gebrauch neuer (ubiquitistischer Redeweisen) unterlassen sollten;
2) daß im Dekalog das Bilderverbot herzustellen und alle Bilder aus den Kirchen zu entfernen seyen;
3) daß man bei dem Abendmahle den Gebrauch des Brodbrechens einzuführen habe.

Es ergibt sich somit schon aus diesem Edicte des Landgrafen, daß in der Reform desselben nicht ein Bruch mit der Vergangenheit der hessischen Kirche beabsichtigt war, daß vielmehr die zweite und dritte Bestimmung gerade den Zweck

hatten, das Princip, von welchem jene Synodalbeschlüsse getragen waren, auch zur völligen Durchführung zu bringen.

Zur Erhärtung und näheren Erläuterung dieser Thatsache führe ich noch Folgendes an [a]).

1. In einem landesherrlichen Edict vom 23. December 1605 wird den Superintendenten aufgegeben, die Pfarrer zu fragen, „ob sie sich den Synodalabschieden de persona Christi in concreto, mit der H. Schrift zu reden, gemäß verhalten wollen." (Außerdem werden hier auch die Bestimmungen über das Brodbrechen und die Bilder wiederholt.)

2. In der Proposition, welche Landgraf Moritz den im Februar 1607 gehaltenen Diöcesansynoden zu Kassel, Eschwege, Marburg und St. Goar und der im April desselben Jahres zu Kassel versammelten Generalsynode vorlegen ließ, lautete der erste Punct: Ob die Pfarrer bereit wären, die Abschiede der Generalsynoden von 1577, 1578, 1579, 1581 und 1582, die Lehre von der Person Christi betreffend, zu befolgen.

3. In dem Bekenntniß, welches die Generalsynode von 1607 aufsetzte und das nachher mit landesherrlicher Genehmigung als öffentliche Lehrnorm im Druck publicirt ward, wurden 1) (in §. 4.) die Bestimmungen jener Generalsynoden über die Lehre von der Person Christi ausdrücklich bestätigt; 2) (in §. 5.) in Betreff des Artikels von der Gnadenwahl Luther's Lehrweise recipirt [b]), und 3) (in §. 6.)

---

a) Die wenigen hier gegebenen Nachweisungen ließen sich hundertfach vermehren. Doch beschränke ich mich darauf, hier nur noch hervorzuheben, daß die marburger Theologen eben darum vom Landgrafen Moritz entlassen wurden, weil sie die Beschlüsse der altheſſischen Synoden nicht anerkennen wollten.

b) Allerdings ward die Lehre von der Prädestination in der Form, wie sie Luther in seiner bekannten Vorrede zum Briefe an die Römer gegeben hatte, recipirt, aber mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß man sich „der harten Reden, so etwa von Andern geführt, und den Einfältigen zur Verzweiflung oder fleisch-

das Dogma vom Abendmahl in folgender Fassung gegeben: „Weil der Herr von dem Brode sagt: das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, und ferner: Solches thut zu meinem Gedächtniß, mit welchen Worten er den Glauben erfordert und will, daß wir nicht allein das irdische Brod mit dem leiblichen Munde essen, sondern daß wir die himmlische Speise, d. i. seinen wahren Leib, so für uns gegeben, und sein wahres Blut, so für uns am Stamme des Kreuzes aus seinen Seiten und Wunden zur Vergebung unserer Sünden vergossen, mit dem Munde des Herzens essen und trinken, so glauben wir, daß wir im heil. Abendmahl neben und bei der mündlichen Nießung des Sacramentes des Leibes Christi zugleich auch des wahren Leibes und Blutes unseres Herrn Jesu Christi selbst, nicht imaginarie oder nach bloßen Gedanken, sondern wahrhaftig, theilhaftig werden, und daß durch solche Nießung Christus in unsern Herzen wohne. Derwegen dann der Herr Jesus Christus, nicht abwesend, sondern gegenwärtig, uns in seinem heil. Abendmahl wahrhaftig mit seinem Fleisch speiset und tränket mit seinem Blute, und diese Nießung des Leibes und Blutes Christi bringt und gibt kräftigen Trost, Leben und ewige Seligkeit allen blöden, betrübten und gläubigen Herzen. — — Diese beiderlei Essen, nämlich 1) das mündliche Essen des Sacraments und 2) dann das geistliche Essen des Leibes Christi hat die Schrift in klaren, hellen Buchstaben. Daß aber über dieses noch ein drittes Essen sey, da der Leib mit dem leiblichen Munde auch der Gotteslästerer, Zauberer und andrer Ungläubigen auf unerforschliche Weise, doch ohne einigen Nutzen und Frucht

---

lichen Sicherheit Anlaß geben möchten, enthalte und diese Reden also gebrauche, daß sie dem Menschen dienen zum gewissen, beständigen Trost und gottseligen Leben und Wandel." — Von einer principiellen Bedeutung der Prädestinationslehre im Bekenntniß der hessischen Kirche ist auch nicht eine Spur wahrzunehmen.

gegessen werde, dieses stehet nicht in der Stiftung noch nirgend in der heil. Schrift. Derowegen so bleiben wir bei den obgesetzten beiderlei in Gottes Wort ausdrücklich gesetzten Essen, und lassen das dritte, als welches in der Schrift weder einigen Befehl noch Verheißung hat, an seinen Ort gesetzt seyn, wollen aber doch mit keiner Kirche, so dasselbe etwa glaubt oder hält, streiten, noch sie verdammen."

4. Die Erklärung des von derselben Generalsynode im J. 1607 redigirten hessischen Landeskatechismus vom Abendmahl lautet: „Das Abendmahl des Herrn ist ein Sacrament oder göttliche Handlung, da der Herr Christus selbst gegenwärtig mit sichtbaren Zeichen Brods und Weins die verheißenen Gaben und himmlischen Güter, nämlich seinen wahren Leib für uns gebrochen und sein wahres Blut für uns vergossen zur Vergebung unserer Sünden, uns anbildet, versiegelt und übergibt;" d. h. der hessische Landeskatechismus recipirte diejenige Definition vom Sacramente, welche Melanchthon unzählige Male wiederholt, ohne die (als ungehörig und irrelevant betrachtete) Frage nach der Nießung der Ungläubigen zu berühren.

5. In der Consistorialordnung von 1610 setzte Landgraf Moritz fest, bei den Conventen und Synoden sollten die geistlichen Oberen darauf sehen, daß die Prediger „in Lehre und Ceremoniis nach Gottes Wort, den drei Hauptsymbolis, Apostolico, Nicaeno, Athanasiano, der augsburgischen Confession und deren Apologie, denen zu Treisa in anno 1577, sodann zu Marburg anno 1578, wie auch namentlich in verschienenem 1607ten Jahre zu Kassel aufgerichteten synodalischen Abschied und darauf eingeführten Verbesserungspuncten und ausgegangenem Catechismo sich richten und conformiren." —

Es liegt somit klar am Tage a), daß es nicht der Zweck

---

a) Auch die Entstehungsgeschichte der hessischen Kirchenordnung von

der mauritianischen Kirchenreform war, mit der bisherigen Entwickelung und historischen Ueberlieferung der hessischen Kirche zu brechen, daß vielmehr die vom Landgrafen Moritz angeordneten Reformen gerade den Zweck hatten, die Resultate der melanchthonischen Entwickelung der altheſſischen Kirche (die Decrete der Generalsynoden u. s. w.) gegen jede von dem exclusiven Lutherthume zu befürchtende Beeinträchtigung sicher zu stellen und zu conserviren.

Die brandenburgische Kirchenreform.

In Betreff der von dem Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg intendirten Kirchenreform beschränke ich mich auf die Mittheilungen einiger Stellen der Confessio fidei Ioannis Sigismundi, um die völlige Congruenz derselben mit der pfälzischen und hessischen Reform darzuthun. Die Stellen dieses Bekenntnisses, welche diese Thatsache in der klarsten Weise beurkunden, sind folgende:

„Es haben Sr. Kurfürstl. Gnaden — ihr nichts lieberes und mehr angelegen seyn lassen, denn daß sie in deroselben Lande —, was noch etwa von papistischer Superstition — übrig verblieben, folgends gemächlich abgethan, und alles nach der Richtschnur des göttlichen Wortes und der apostolischen ersten Kirche — angestellt werde; und damit ja Niemand zu Gedanken ziehe, oder von Widerwärtigen und Friedhässigen sich einbilden lasse, als wenn Sr. Kurfürstl. Gnaden etwas Neues, oder was in Gottes Wort nicht ausdrücklich gegründet, anzuordnen — entschlossen, haben Sr. Kurfürstl. Gnaden ihr — Glaubensbekenntniß hiermit publiciren wollen.

Anfänglich — bekennen sich Sr. Kurfürstl. Gnaden von

1657 läßt diese Thatsache in der bestimmtesten Weise erkennen. Vergl. meine schon oben angezogene Schrift über die Einführung der Verbesserungspuncte u. s. w.

Herzen zu dem wahren unfehlbaren und allein selig machenden Worte Gottes, — welches aller Frommen einige Richtschnur ist und seyn soll, welches vollkommen und genugsam ist zur Seligkeit. — Hernach auch zu den christlichen und allgemeinen Hauptsymbolis, als den apostolischen, athanasianischen, niceniſchen, ephesinischen und chalcedonischen; dann zu der augsburgischen Confession, so a. 1530 Kaiser Carolo V. von den protestirenden Fürsten und Ständen übergeben, und nachmals in etlichen Puncten übersehen und **verbessert** worden.

Die locutiones abstractivas, d. i. solche Art zu reden: „die Gottheit Christi hat gelitten, die Menschheit Christi ist allmächtig, überall gegenwärtig" und dergleichen, weil sie in der heil. Schrift nicht zu finden, und den Hauptsymbolis entgegen, — wollen Sr. Kurfürstl. Gnaden ausgesetzt, und Niemanden zu derselben ganz gefährlichem und hochärgerlichem Gebrauch gezwungen wissen, in sonderer Erwägung, daß weder die orthodoxi patres, noch Lutherus also gelehrt.

Im heil. Abendmahl — glauben und bekennen Sr. Kurfürstl. Gnaden, weil zweierlei Dinge daselbst zu befinden, die äußerlichen Zeichen, Brod und Wein, und der wahre Leib Christi, so für uns in den Tod gegeben, und sein heiliges Blut, so am Stamme des heiligen Kreuzes vergossen, daß auch auf zweierlei Weise dieselben genossen werden: das Brod und Wein mit dem Munde, und der wahre Leib und das wahre Blut Christi eigentlich mit dem Glauben, und daß demnach wegen der sacramentlichen Vereinigung in dieser heiligen Action beide zusammen sind und zugleich ausgespendet und genommen werden." (Der Gebrauch „natürlichen ungesäuerten Brodes" und des Brodbrechens wird um der Worte Christi willen „*hoc facite*" empfohlen).

Als unmittelbares Resultat dieser vergleichenden Zusammenstellung a) ergibt sich somit die völlige Identität der Reform, welche die Pfalz unter Kurfürst Friedrich, Hessen unter Landgraf Moritz und (als Versuch) Brandenburg unter Kurfürst Johann Sigismund erlebt hat, wodurch ferner folgende Thatsachen constatirt werden:

1. Es besteht eine **deutsch-reformirte Kirche,** welche sich als eigenthümliche kirchliche Ordnung in **Pfalz, Hessen und Brandenburg** ausgebildet hat.

2. Die historische und dogmatische Wurzel der deutsch-reformirten Kirche ist nicht der Calvinismus, sondern die **deutsche (altlutherische) Reformation** mit ihren Bekenntnißschriften (augsburger Confession, Apologie, frankfurter Receß u. s. w.).

3. Die Entstehung der deutsch-reformirten Kirche ist veranlaßt durch die nach dem naumburger Fürstentage (1561) beginnende Secession des exclusiven Gnesioluthertums aus der alt-evangelischen, wesentlich von Melanchthon's Auctorität getragenen Gemeinschaft der evangelischen Stände Deutschlands.

4. Die Tendenz der deutsch-reformirten Kirche ist: Aufrechterhaltung des bis zum Naumburger Fürstentage inclusive bestandenen, namentlich in der Augustana Variata (als authen-

---

a) Da es sich hier nur darum handelt, den Charakter der deutsch-reformirten Kirche überhaupt ins Klare zu setzen, so glaubte ich, von einer näheren Beleuchtung der übrigen reformirten Kirchengemeinschaften Deutschlands, die theilweise ihre ganz besondere kirchen- und dogmengeschichtliche Betrachtung verlangen, Umgang nehmen zu können.

tischer Interpretation der später sogenannten Invariata) und in dem frankfurter Receß (1558) bezeugten melanchthonischen Gemeinbewußtseyns der evangelischen Stände und der hierdurch bedingten irenischen Beziehung des deutschen zum ausländischen (calvinischen) Protestantismus a).

5. Die deutsch-reformirte Kirche verfolgt diese Tendenz, indem sie (genau nach Melanchthon's Grundanschauung) die absolute Auctorität des Schriftworts geltend macht, und jede von gnesiolutherischer Systematik zu befürch-

---

a) In sehr klarer Weise ist das Verhältniß der deutsch-reformirten und der lutherischen Kirche zu dem alt-evangelischen Protestantismus und zu der Entwickelung desselben bis zum naumburger Fürstentage von den Collocutoren des leipziger Gespräches (1631) ausgesprochen: „Da dann anfänglich die kurbrandenburgischen und fürstlich hessischen theologi sich freiwillig erklärt, daß sie mit Mund und Herzen zu der Anno 1530 den 25. Iunii Kaiser Carolo V. — zu Augsburg auf dem Reichstage übergebenen Confession sich bekenneten, und derselbem, wann und wo es begert würde, ohne einiges Bedenken unterschreiben wollten, sogar daß ihnen auch nicht zuwider wäre mit Unterschreibung eben desjenigen Exemplars, so im kursächsischen Augapfel befindlich, ihren Consens zu bezeugen. — Belangend aber die Edition, so a. 1540 zu Worms und a. 1541 zu Regensburg auf Seiten der Evangelischen, in den mit den Papisten angestellten Gesprächen übergeben worden, könnten und begerten sie solche auch nicht zu verwerfen, sondern richteten sich diesfalls nach der Erklärung der evangelischen Kurfürsten und Stände, die sie von solcher Edition der augsburgischen Confession im naumburgischen Convent a. 1561 gegen Kaiser Ferdinando — gethan hätten. Welches die Kursächsischen zwar dahin haben gestellt seyn lassen, sich aber ihres Theils wegen der naumburgischen Handlung auf die Erklärung, so die evangelischen Kurfürsten und Stände in der Vorrede des Concordienbuches gethan, hingegen berufen." —

tende Deterioration dadurch abwehrt, daß sie die kirchliche Ordnung durchaus unter den Buchstaben des Schriftwortes stellt.

6. Die deutsch-reformirte Kirche ist in der Gegenwart die echteste Trümmer der alt-evangelischen Glaubensgemeinschaft und die sicherste Hoffnung einer auf historischer Basis zu vollziehenden dereinstigen Herstellung derselben.

Schlußbemerkung.

Es war nicht meine Absicht, eine Geschichte der reformirten Kirche Deutschlands vom Jahre 1562 an zu schreiben, weßhalb ich die Entwickelung derselben im 17. Jahrhundert unerörtert lasse. Doch glaube ich hier, um möglichen Einwendungen von vorn herein zu begegnen, anerkennen zu müssen, daß die Theologie der deutsch-reformirten Kirche im 17. Jahrhundert sich in ihrem Anschluß an die Lehrformen Calvin's (selbst in der Prädestinationslehre) allerdings fast bis zur völligen Verleugnung des deutsch-evangelischen Typus entstellt hat. Durch die Macht der Verhältnisse und durch die confessionelle Zerklüftung des evangelischen Deutschlands war die deutsch-reformirte Kirche auf ihren Verkehr mit den calvinischen Lebensgebieten des Auslands beschränkt, und dem Einströmen calvinischer Lebenselemente in das deutsch-reformirte Gebiet war somit nicht zu wehren. Es muß auch anerkannt werden, daß die Calvinisirung des Cultus und der gesammten Kirchenordnung in der Ueberzeugung der Zeitgenossen geradezu als ein Bruch mit der Geschichte erscheinen konnte [a]), und daß dieselbe der Productivkraft und Lebensfrische der Kirche argen Eintrag

---

a) Daher auch der Widerspruch, den die Reform in Pfalz, Hessen und Brandenburg fand.

that. Aber jene calviniſchen Schulen der deutſch-reformirten Kirche ſind längſt zu Grabe gegangen, und das mangelhafte Urtheil der Zeitgenoſſen über jene Reformen muß billig dem unbefangenen Urtheil der Geſchichte weichen. Denn die Geſchichte lehrt, daß der deutſch-reformirten Kirche in den Zeugniſſen ihres Glaubensbewußtſeyns kein calviniſches Dogma eingepfropft iſt, daß ſie ſich vielmehr in ihre eigenthümliche Form eingekleidet hat, um ſich ihr Herz recht deutſch-evangeliſch bewahren zu können. Die lutheriſche Kirche wird daher dahin zurückzukehren haben, wo ſie einſt mit der deutſch-reformirten Kirche geeinigt war, und dieſe letztere wird dann mit dem Intereſſe ihrer Polemik gegen das blutsverwandte Lutherthum auch ihre puritaniſche Bornirtheit von ſelber fahren laſſen. Aber ohne die Anerkennung jener hiſtoriſchen Verhältniſſe iſt die gedeihliche Einigung der Confeſſionen unmöglich.

Theologiſche
tudien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

ꝛ geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

). C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

Jahrgang **1850** viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1850.

Digitized by Google

l b h a n d l u n g e n.

Digitized by Google

1.

Ueber die Behandlung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit in der Predigt.

(Beitrag zur Orthodoxie ohne Orthodoxismus.)

Von

D. K. H. Sack.

In dem nachfolgenden Aufsatze beabsichtige ich, ein Seitenstück zu liefern zu einer von mir verfaßten Abhandlung über die Behandlung derselben Lehre in der Katechisation, eingerückt in diese Zeitschrift, Jahrgang 1834. 1. Heft, von welcher ich glauben darf, daß sie nicht ganz ohne Nutzen sey mitgetheilt worden. Zwar muß ich erwarten, daß auch Solche, welche jene Erörterung über die beste Methode, die göttliche Dreieinigkeit im Katechumenenunterrichte zu behandeln, nicht unnütz oder unrichtig gefunden haben, es als etwas sehr Auffallendes betrachten werden, daß von einem Vorkommen oder Vortragen jener Lehre in der Predigt die Rede seyn könne, indem sie urtheilen werden, wie man dieselbe auch dogmatisch und katechetisch fasse oder halte, so sey es doch durchaus unstatthaft, ja unverständig und unmöglich, gemäß der echten Auffassung der Predigt, beides, als ethischer Rede und als gefühlvoller Schriftauslegung, jene in das Gebiet der Predigt wieder einzuführen, da ihre Auf-

nahme in dieselbe lediglich ein Product derjenigen protestantisch-symbolischen Periode sey, in welcher man Religion und Theologie vermischt habe. Diejenigen, welche in einem mehr oder minder achtenden Sinne auf die Schriftsteller der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts sich zu berufen lieben, werden vielleicht anführen, daß schon Spalding in seiner Schrift von der Nutzbarkeit des Predigtamtes die Nothwendigkeit, diese und verwandte Lehren auf die Kanzel zu bringen, in einem Geiste bestritten habe, den man weder frivol, noch rationalistisch im vulgären Sinne zu nennen berechtigt sey a). Alle, welche von dem einen oder dem andern Standpuncte aus diese Einwendung schon gegen den Gegenstand meiner Abhandlung machen, möchte ich bitten, abzuwarten, in welchem Sinne ich den Vortrag dieser Lehre in der Predigt zu vertheidigen gedenke, und zu prüfen, ob es mir vielleicht gelungen sey, die Lehre selbst vom Standpuncte der Homiletik in einem Lichte darzustellen, welches eben so sehr die Homiletik zu einem gewissen Bewußtseyn ihrer selbst bringen könnte, das ihr immer noch nicht gehörig beigewohnt hat, als auch in Ansehung der Lehre selbst zu zeigen im Stande wäre, daß sie ihrem eigentlichen Wesen nach vielleicht um nichts mehr dogmatisch sey, als sie homiletisch ist, und daß gerade in ihr einer der Hauptpuncte gegeben sey, wo sich die unzerstörbare Einheit des Theoretischen und des Praktischen, des Intellectuellen und des Erfahrungsmäßigen im Christenthume erproben möchte. Außerdem ist zu bemerken, daß es eine nicht geringe Folgewidrigkeit seyn würde, einer Lehre einen bedeutenden Werth im Katechumenenunterrichte beizulegen und zugleich ihren Vortrag in der Predigt für unerlaubt zu halten. Denn wäre dieses der Fall, so müßte sie auch im Unterrichte wegfallen, da das Verhältniß beider Vortragsweisen keineswegs das

---

a) J. J. Spalding, von der Nutzbarkeit des Predigtamts, dritte Auflage, Berlin 1791. S. 192—204.

der Verschiedenheit des Inhalts, sondern nur das der einer jeden eigenthümlichen Form ist.

Unsere Untersuchung, insofern sie von einem Vorausgesetzten und Zugestandenen auszugehen hat, bedarf zuerst der Beantwortung gewisser allgemeiner Fragen, die sich auf das Verhältniß der bezeichneten Lehre zu dem Gebiete kirchlicher Thätigkeit, welches sich in der Predigt zu erkennen gibt, beziehen; sodann wird sie zu dem mehr Besonderen herabsteigen und zu zeigen suchen, wie in den einzelnen Geistesacten, durch welche die wahre Predigt zu Stande kommt, sich die Nothwendigkeit, jene Lehre zum Bewußtseyn zu bringen, kund gibt.

Erster Abschnitt.

In der ersten Beziehung wird es auf das Dreifache ankommen: einmal anzuerkennen, wie die Trinitätslehre sich als eine und dieselbige, sich selbst gleiche, wirklich in der Gemeine, vor welcher gepredigt werden soll, vorfinde; sodann, welche Bedeutung dieses Gemeinliche oder Kirchliche für die Idee der Predigt habe; zuletzt, welches Recht in Bezug auf den Vortrag der Dreieinigkeitslehre der individuellen Mannichfaltigkeit der dogmatischen Auffassung von Seiten der Prediger vorbehalten bleibe.

I. Die christliche Kirche und also auch die christliche Gemeine, als welche nichts Anderes als die in zeitlich-räumlicher Sichtbarkeit und Gliederung erscheinende Kirche selbst ist, hat nicht nur ein im Glauben festgehaltenes Bewußtseyn vom Vater, vom Sohne und vom heiligen Geiste, sondern auch vom göttlichen Einsseyn dieser drei Persönlichkeiten, und dieß wesentlich und fortwährend deßhalb, weil sie sich des Inhalts der Taufe als des ihren Glauben an Gott vollständig aussprechenden Sacraments bewußt ist. Und dieses Verhältniß wird nicht gestört durch eine mögliche Verschiedenheit in Erfassung der Taufe, wie sie bei den Kirchen-

gliedern als solchen vorkommen kann. Denn ist eine solche schriftwidrig in der Weise, daß sie auch die Vorstellung von den einzelnen Personen, gegen ausdrückliche Aussprüche der Schrift, und, was in diesem Falle noch wichtiger ist, gegen das eigenthümlich christliche Bewußtseyn von Christus als Gottes Sohn und Mittler, verletzt, z. B. den Vater als nicht von der Welt verschieden, den Sohn als bloßen Menschen (ψιλὸς ἄνθρωπος), den Geist als Naturgeist oder menschliche Idee auffaßt, so ist sie häretisch, d. h. unkirchlich, und kommt bei einer Untersuchung über eine kirchliche Thätigkeit, wie die Predigt, gar nicht in Betracht. Ist sie nicht häretisch, sondern nur heterodox, so bleibt stets so viel in ihr stehen, daß der Inhalt der Taufe, wie derselbe auch durch die Taufformel ausgedrückt wird, den gemeinsamen Glauben der ganzen Kirche oder Gemeine ausspricht, und daß dieser Glaube ein Glaube an den einigen, in Christus geoffenbarten Gott sey, und hierin ist eine schriftgemäße Dreieinigkeitslehre wesentlich und unzerstörbar enthalten; denn die Dreiheit wird als Inhalt des Glaubens an Gott anerkannt und die Einheit Gottes wird zu gleicher Zeit festgehalten. Dieß läßt sich auch so ausdrücken: die Gemeine ist sich der Einheit Gottes nur bewußt zugleich mit dem Glauben an Christus als den eignen Sohn des Vaters, und des heiligen Geistes ist sie sich nur bewußt als des aus dem Wesen des Vaters ausgehenden und die Lebenskräfte des göttlichen Sohnes den Seelen zuführenden. Sie kennt den Vater nur durch den Sohn und mit ihm, und sie hat den Sohn nur durch den Geist und zugleich mit ihm, und in dieser erkennenden Erfahrung, diesem Bewußtseyn, aus welchem sich nothwendig in gewissem Maße Lehre entwickelt, wurzelt alle wirklich kirchliche Trinitätslehre, deren Begriff von der scholastisch-gelehrten dieser oder jener Schule immer noch unterschieden werden muß. Von dieser allgemein kirchlichen Lehre gilt aber auch, daß sie nicht gestützt zu werden braucht durch eine dogmatische oder

philoſophiſche Faſſung, ſondern daß ſie alles Uebrige in der Lehre ſtützt. Sie iſt kein willkürliches Axiom, etwa Satzung der Kirche im hierarchiſchen Sinne, ſondern ſie iſt das vom Daſeyn und Glauben der chriſtlichen Kirche als ſolcher unzertrennliche Axiom ihres innerſten Bewußtſeyns, das zwar durch die Irrlehre im Verſtande verdunkelt, aber nicht ausgetilgt werden kann. „Eine allgemeine chriſtliche Kirche glauben" heißt glauben, daß ſich die wirklichen Glieder derſelben ihres Getauftſeyns auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes ſo bewußt bleiben, daß ſie (um es recht concret auszudrücken) mit einem alten deutſch-reformirten Kirchengebete zu Gott ſagen werden: „Himmliſcher Vater, der du mit deinem Sohne und heiligen Geiſte regiereſt in Ewigkeit," oder, was darin liegt, daß ſie den Vater mit dem Sohne und heiligen Geiſte als den einigen Gott anbeten und glauben. Und dieſen Glauben können auch Hunderte unſerer heutigen Lichtfreunde, Hunderte derer, die die Taufe ihrer Katechumenen ſo erklären, daß ſie auf den Namen des einigen Gottes und ſeines Geiſtes und zugleich auf den Namen eines weiſen Galiläers geſchehe, einer Gemeine nicht rauben. Sie können ihn, wie ſchon geſagt, durch Irrlehre und Vernunftſchein begraben, aber er wird auferſtehen; es gilt von ihm, was von Chriſtus, „wie es denn unmöglich war, daß er von dem Tode ſollte gehalten werden" (Apoſtelgeſch. 2, 24.). In dem Kerne der Gemeine (wenn ſie als chriſtliche Gemeine zuſammen bleibt) wird früher oder ſpäter durch das vom Geiſte Gottes in ſie gepflanzte Glaubensleben, dem geſunder Sinn, Schriftkunde, Erfahrung, Gelehrſamkeit, Beſchämung über Vorurtheile und Ungenüge an der künſtlichen Schwäche der Irrlehre, vor Allem Gebet und Gnade zu Hülfe kommen werden, ſich wieder das Bewußtſeyn erheben: Wir glauben an den einigen wahren Gott, der ſich geoffenbart hat als Vater, Sohn und heiliger Geiſt; und dieß Bewußtſeyn iſt ebenſowohl Lebens- als Lehrgrund

der Gemeine. Deßhalb gibt es ſchon in Bezug auf das allgemeine Daſeyn der Gemeine ein Verhalten des Predigers, welches den Dreieinigkeitsglauben in ihr anerkennt. Fragen wir nach den allgemeinſten Grundſätzen dieſes Verhaltens für einen Prediger, dem es Ernſt iſt, den Glauben in ſeiner Gemeine zu erhalten, ſo möchten ſie ſich auf folgende drei zurückführen laſſen:

1. Daß er von jeder der göttlichen Perſonen ſo rede, daß der Gemeine das Bewußtſeyn nicht verletzt werde, daß ſie Ein göttliches Weſen mit einander haben und ſind. Dieſer Fehler würde z. B. begangen, wenn Jeſus ſo benannt, eingeführt und bezeichnet würde, daß der Hörer ſchließen müßte, ſeine Perſönlichkeit ſey eben ſo zeitlich und endlich-menſchlich, wie die aller Menſchenkinder. Nicht gehört aber dahin, wenn Jeſus, der evangeliſtiſchen Ausdrucksweiſe gemäß, einfach nach dieſem ſeinem Namen bezeichnet wird, wenn die rein hiſtoriſche Wendung der Rede gerade dieß als das Natürlichſte mit ſich bringt.

2. Daß die Einheit Gottes in der Art hervorgehoben und bezeichnet werde, daß die Wahrheit nicht verdunkelt werde, daß der Vater eben durch den Sohn, der aus ihm und bei ihm iſt, in einem Verhältniſſe zur Welt und zur Menſchheit ſtehe, und daß der Vater und der Sohn nur vermittelſt des heiligen Geiſtes Gemeinſchaft mit uns ſtiften. Alſo die Einheit Gottes werde nicht betont als unter Vorausſetzung der und Hindeutung auf die Vermittelung, die in dem Weſen des einigen Gottes liegt, nämlich im Sohne ſich zu offenbaren und mit ſich zu verſöhnen, und ſodann durch den Geiſt den Vater und den Sohn zu verklären und die Gemeine zu heiligen. Wird die Einheit Gottes ohne Vorausſetzung dieſer Verhältniſſe, ohne alle Hindeutung auf ſie gelehrt und betont, ſo verfällt man in einen naturaliſtiſchen oder mohammedaniſchen Unitarismus, oder ſtreift an denſelben, und dieſen dann wieder auszutreiben durch die bloße geſonderte Lehre von Chriſti Perſon, iſt ſchwer, ihn

an ſich warm und praktiſch wirkſam zu machen, unmöglich, wie die Geſchichte der proteſtantiſchen Kirche ſeit ſechzig Jahren lehrt. Nicht verletzt wird aber dieſer Grundſatz dadurch, daß man, der Schrift gemäß und in erforderlicher Beziehung auf das Ethniſche und Pantheiſtiſche, den Vater des Herrn Jeſu Chriſti den einigen und wahren Gott nennt.

3. Der chriſtliche Prediger iſt verpflichtet, durch alles ſein Predigen immer wieder denjenigen Grund zu legen, von welchem aus die Gemeine trinitariſch denkt und denken lernt, welcher kein anderer iſt, als die durch den Gehorſam und die Liebe, das Verdienſt und das Leiden Jeſu Chriſti vollbrachte Erlöſung; denn wo dieſe bezeugt und gepredigt wird, da entſteht immer neu die Ueberzeugung, dieſes Werk der Erlöſung, durch welches die ganze Seligkeit des menſchlichen Geſchlechts bedingt iſt, ſey wahrhaft und ganz das Werk Gottes, alſo ſey auch der, welcher es menſchlich-perſönlich vollbracht hat, eins mit dem ihn ſendenden Vater und Gott, und der das Werk innerlich vollendende heilige Geiſt ſey der Mitwiſſer des Werks wie der Inhaber aller zu ſeiner Auswirkung nothwendigen Gottesmacht.

II. Die zweite allgemeine Frage iſt die, wie ſich das kirchliche Wiſſen um dieſe Lehre, welche, obwohl in anderer und primitiverer Art, als der Standpunct der ſchleiermacher'ſchen Dogmatik es mit ſich bringt, als der Inbegriff der geſammten chriſtlichen Lehre betrachtet werden muß, zur Predigt als der kirchlich-gottesdienſtlichen, ſchriftauslegenden Rede verhalte. Denn man könnte ſagen, obwohl die Trinität ohne Zweifel als tiefes Glaubensbewußtſeyn in der Gemeine lebe, ſo folge doch nicht daraus, daß ſie in der Predigt ausgeſprochen werden müſſe oder auch nur dürfe, da einerſeits die Predigt homiletiſch auslegend nur ausſprechen könne, was die Schrift an die Hand gibt, und andererſeits die Trinitätslehre ein Myſterium ſey, das eben ſo wenig als die Myſterien der perſönlichen Frömmigkeit auf die Kanzel gehöre. Allein, was

dieſes Letztere betrifft, ſo wird dabei überſehen, daß kein Myſterium der chriſtlichen Religion und Lehre ein abſolutes ſey, ſondern daß ein jedes ſeine offenbare, ſehr verſtändliche Seite habe, wie es denn der Unterſchied der Natur- oder bloßen Seelenmyſterien von den Myſterien des göttlichen Worts iſt, daß jene zwar eine räthſelhafte, nur der Wiſſenſchaft oder der Entwickelung der Seele weichende unklare, zum Theil beunruhigende und neckiſche Natur haben, dieſe aber in großer Majeſtät und innerer Klarheit, wie das tiefe Blau des Himmels, gleichmäßig offenbaren und verhüllen, jenes als fortgehende Klarmachung des im Glauben Begriffenen und Empfundenen, dieſes als nothwendige Erweiſung ihrer Unendlichkeit und Tiefe gegenüber der Beſchränktheit und Anfänglichkeit der menſchlichen Faſſungskraft. Die Trinität wegen des in ihr enthaltenen Myſteriums in der Predigt ſchlechthin nicht berühren zu wollen, würde auch den Grundſatz enthalten, die Offenbarung, die Erlöſung und Verſöhnung, die Gnade mit ihren Wirkungen gar nicht zu erwähnen; denn alle dieſe Lehren ſind in der einen Beziehung Myſterien und hängen ſämmtlich mit dem Myſterium der Trinität zuſammen, ja ſtehen mit ihm in wechſelsweiſer, die ſchroffe Abſolutheit des Geheimniſſes aufhebender Beleuchtung. Und wirklich iſt auch die Verbannung aller Myſterien aus der Predigt vollſtändig nur durchzuführen durch die ſchließliche Herabziehung dieſer zu einer logiſch trocknen, trivial moraliſirenden oder platt ökonomiſirenden Kanzelrede alter oder neuer Freunde des natürlichen Lichts. Was aber das erſtere Argument betrifft, daß nämlich die Predigt ja weſentlich nur Schriftauslegung ſey, ſo iſt dieß als Grundſatz vollkommen richtig, es folgt aber ſo wenig daraus, daß die Dreieinigkeitslehre in keiner Weiſe in der Predigt berührt werden dürfe, daß vielmehr das Bedürfniß der Kirche, ſie überhaupt zu haben, und ihre Nothwendigkeit gerade an der Schrift dargethan werden kann und vermittelſt ihrer zum Bewußtſeyn kommt.

Wenn es nun alſo irgend ein Verhältniß der Dreieinigkeitslehre zur Predigt geben muß, ſo kann dieß nicht begriffen werden, als durch einen Blick auf die Art, wie überhaupt das kirchlich Objective der Lehre ſich zur Predigt verhält. Das kirchlich Objective im engeren und eigentlichen Sinne iſt das Bekenntniß, beſtehe es nun in einer oder mehreren urkundlichen, öffentlichen Schriften, deren Einheit vorausgeſetzt und zugleich immer vollkommener angeſtrebt wird; im weitern Sinne iſt es die dogmatiſch-theologiſche Wiſſenſchaft, und beide Arten der objectiven Erkenntniß ſind nur beziehungsweiſe aus einander, ſie ſind auch immer in einander. Auch das unentwickeltſte kirchliche Bekenntniß enthält einen Keim und Anfang dogmatiſcher Erkenntniß in ſich; und auch die vollkommenſte dogmatiſche Wiſſenſchaft, wenn ſie nur nicht als nicht chriſtliche Speculation und Kritik mit Unrecht jenen Namen uſurpirt, wie die ſtraußiſche, ſteht auf dem Boden des rein kirchlichen Bekenntniſſes und will eigentlich nur das Bewußtſeyn der Kirche (das dieſe durch Schrift und heiligen Geiſt hat, nicht das bloße Gefühl der Kirche) entfalten.

Während nun das Bekenntniß, als ſymboliſches Buch betrachtet und vorhanden, ohne Zweifel, gemäß aller kirchengeſchichtlichen Erfahrung, eine größere Bedeutung für das Lehramt als für das Ganze der Gemeine hat (für die letztere eigentlich nur inſofern, als es ſie ſichert, daß durch das Lehramt ihr nichts vom Inhalte des Glaubens entwendet, noch derſelbe verfälſcht werde), gibt es eine zwiefache Form des Bekenntniſſes, welche der ganzen Gemeine völlig gleichmäßig angehört und von ihr feſtgehalten werden muß; dieß iſt der Katechismus und die Liturgie. Die hohe, immer noch nicht genug erkannte kirchliche Bedeutung von jenem (wegen welcher eben die Vervielfältigung der Privatkatechismen ein Uebel iſt) beruht auf der für Alle gleiche Gültigkeit habenden und für das Leben behaltenden Begriffsbeſtimmtheit; die Liturgie hat dagegen die Grundgefühle chriſt-

licher und kirchlicher Frömmigkeit an einem schrift- und bekenntnißmäßigen Gedankenausdrucke festzuhalten und zu erneuern.

Beide, Katechismus und Liturgie, sind darin gleich, daß sie das von den Meinungen und Richtungen der Einzelnen unabhängige Gemeinbewußtseyn des Glaubens und der Lehre begrifflich-wörtlich aussprechen, aus dem Leben und für das Leben. Beide werden also ohne Zweifel die Dreieinigkeitslehre oder (denn dieß gilt für unseren unter I. angedeuteten Standpunct gleich) das Dreieinigkeitsbewußtseyn, jedes in seiner Art, aussprechen, und hieran schließt sich nun der leitende Grundsatz für die Predigt, nach welchem sie so beschaffen seyn muß, daß theils die Katechismuslehre praktisch belebt, theils die Liturgie didaktisch benutzt werde. Die Predigt darf also einerseits nichts enthalten, wodurch das Bekenntniß der Kirche, wie es in Katechismus und Liturgie enthalten ist, verletzt, oder auch nur die Entwicklung desselben zur subjectiven Lebendigkeit oder objectiven Klarheit gehemmt wird, aber andererseits auch nichts, wodurch die Lehre katechetisch oder dogmatisch docirt oder liturgisch angewandt wird. Jenes darf sie nicht, weil sie Erbauung der Kirche seyn soll, dieses nicht, weil sie Rede ist, und die Rede ist weder vorzugsweise Unterricht, noch Gebet und Segnung. Dieses zwiefache Gesetz ist zwar zunächst negativ, allein es kann nicht verkannt werden, daß ein voller positiver Grundsatz darin liegt, nämlich der vorher schon angedeutete, die im Katechismus begrifflich ausgesprochene Dreieinigkeitslehre durch Anschauungen, Ideen und dargestellte Thatsachen des Inneren lebendig zu machen und als Macht der Wahrheit und des durch den Glauben an Christus lebendigen Gottesbewußtseyns homiletisch, d. h. an der Hand der Schrift rednerisch, darzustellen. Damit erfüllt sich zugleich die Aufgabe, das ascetisch und gefühlsmäßig in der Liturgie Ausgesprochene durch Gedankenentwickelung

nach ſeinem geiſtigen und praktiſchen Gehalte zum Verſtändniſſe zu bringen.

Hiernach läßt ſich der Umfang des homiletiſchen Vortrags der Dreieinigkeitslehre vermittelſt Betrachtung der in dieſem Gebiete möglichen Gegenſätze und Extreme angeben; denn indem wir zeigen, wie ſie nicht behandelt werden müſſe, deuten wir, mit Bezug auf den allgemeinen Grundſatz, mittelbar ſchon das Richtige an.

Diejenigen, welche ſchlechthin gegen jede Berührung des trinitariſchen Verhältniſſes in der Predigt ſind, gerathen, vielleicht unbewußt, in Richtungen, in welchen ſich eigentlich gar nicht mehr predigen läßt. Sie ſind unkirchlich, da der Dreieinigkeitsglaube der Inbegriff des kirchlichen Glaubensbewußtſeyns iſt. Sie predigen unſchriftmäßig, ſo gewiß die Schrift theils ausdrücklich, theils in ihrer ganzen Lehrökonomie den ſich als Vater, Sohn und heiligen Geiſt offenbarenden und offenbarten Gott lehrt. Sie verfahren unchriſtlich, inſofern ſie durch eine ausdrückliche Negirung des mehr als moraliſchen, des ſupernaturalen und ontologiſchen Einsſeyns des Vaters und des Sohnes die chriſtliche Grundvorſtellung vom Sohne Gottes und Mittler verletzen. Sie handeln unhomiletiſch, weil ſie die Hauptkraft der Predigt, ſich zurückzuwerfen auf das im Bewußtſeyn der Gemeine zum Bekenntniß gewordene Wort Gottes, vernachläſſigen. Eben ſo einſeitig und fehlerhaft verfahren diejenigen, welche die Dreieinigkeitslehre getrennt von der vollen Vorſtellung von dem hiſtoriſch-perſönlichen Chriſtus und der durch ihn vollbrachten Erlöſung, in ſcholaſtiſcher oder überhaupt dogmatiſch-ſyſtematiſcher Weiſe vortragen. Dieß iſt unhomiletiſch, da ſie das Theoretiſche ſondern vom Praktiſchen; unkirchlich, inſofern ſie das Dogmatiſch-Theologiſche in die Gemeine hineintragen und ihr aufdrängen; unſchriftmäßig, da ſie das Thatſächliche, göttlich Concrete verwandeln in das Abſtracte, Ideale, Unbeſtimmte; endlich unchriſtlich, weil ſie die Lehre von Chriſti Perſon dem gläubi-

gen Gefühl entfremden. Dieſes zweite Extrem war der Fehler der älteren ſymboliſchen Orthodoxen, kommt auch wohl noch bei Briten und Holländern vor, auch vielleicht wieder bei neueren Hyperlutheranern. Die Grenzlinie kann nicht ganz ſcharf ſeyn, Manches dieſer Art wird entſchuldigt durch Nationalität und Individualität; allein der Fehler ſelbſt iſt unverkennbar.

III. Alle bisherigen Beſtimmungen werden noch poſitiver und concreter erſcheinen, wenn wir nunmehr erwägen, wie die Aufgabe, die Dreieinigkeitslehre im allgemein-kirchlichen Sinne in der Predigt geltend zu machen, gleichmäßig vorhanden iſt bei einer jeden der innerhalb des chriſtlichen Standpunctes möglichen verſchiedenen dogmatiſchen Auffaſſungen der Grundlehren des Chriſtenthums, und zugleich wie die Löſung jener Aufgabe dieſe Verſchiedenheiten zuläßt. Erſt ſo wird nicht nur der von rationaliſtiſcher Seite zu erwartende Einwurf vollſtändig widerlegt ſeyn, als wenn die Stellung der Aufgabe von vorn herein einer der berechtigten Anſichten entgegentrete, ſondern durch die nähere Betrachtung der verſchiedenen Auffaſſungsweiſen der trinitariſchen Lehrelemente wird ſich auch zeigen, daß eine jede in dem Maße einſeitig und irrig wird, als ſie den trinitariſchen Geſammtbegriff fallen läßt: ein acceſſoriſcher und zugleich homiletiſcher Beweis von der Wahrheit und Unentbehrlichkeit der Lehre ſelbſt.

1. Die Richtung und Denkweiſe, welche wir die ältere ſymboliſche nennen wollen, nach welcher die Dreieinigkeitslehre eben als ausdrückliche Lehre von dem einigen Weſen Gottes in drei Perſonen vorausgeſetzt und an gewiſſen Orten auch wörtlich in der Predigt wiederholt wird, iſt ohne Zweifel zuläſſig, weil ſie mehr doctrinär entwickelten Geiſtern geiſtig-natürlich, lebendig, nothwendig ſeyn kann. Allein die homiletiſche Behandlung darf doch nie verſäumen, anzudeuten oder zu betonen, daß der Sohn Menſch iſt,

und der Vater und der Geiſt nicht, und daß wir eben von dem Menſchgewordenen und nun Menſchſeyenden auszuſagen und zu erkennen haben, daß er wahrer Sohn und Gott ſey, und zwar es im Zuſammenhange mit dem in ſeiner Menſchheit vollbrachten Erlöſungswerke zu ſagen haben. In jeder namentlichen Erwähnung der „Dreieinigkeit" muß demnach das Geſandtſeyn des Sohnes vom Vater immer mit erwähnt oder auf daſſelbe hingewieſen, frei und ſicher jene auf dieſes bezogen ſeyn, und ebenſo hingewieſen auf das Ausgegoſſenſeyn des Geiſtes durch die Vermittelung des Sohnes, oder mit anderen Worten, das Oekonomiſche in der Trinität muß immer benutzt werden zur Lebendigmachung des Ontologiſchen, wenn es auch richtig iſt, daß das Oekonomiſche (worauf wir ſogleich zurückkommen werden) ſtets eine ontologiſche Grundlage behalten muß. Wo dagegen das Ontologiſche für ſich hingeſtellt und gelehrt wird, wo man in dieſer Weiſe die Trinität definiren, erklären, lehren und beweiſen will, verfährt man ſehr unhomiletiſch und unberechtigt. Da in aller menſchlichen Lehrweiſe die eine Richtung durch die andere ſich rectificirt, ſo darf man ſagen: Wo von der Behauptung des dreieinigen Weſens Gottes nicht mit Leichtigkeit und Sicherheit übergegangen werden kann zu dem, auch bibliſchen, Lehrtypus: Es iſt Ein Gott und Ein Mittler zwiſchen Gott und dem Menſchen, da muß in dem Vortrage jener Lehre ſchon irgend eine ſchriftwidrige Starrheit eingetreten ſeyn, wie es denn ſchon hierher gehört, zu bemerken (worauf wir zurückkommen), daß der Gebrauch der Ausdrücke dreieinig und Dreieinigkeit als zwar durchaus zuläſſig, aber keineswegs als ein weſentliches Erforderniß einer chriſtlichen und ſchriftmäßigen Predigt könne angeſehen werden. Bekanntſchaft in älteren Predigtſammlungen wird leicht Beiſpiele auffinden laſſen, ſowohl von dem rechten und geſunden, als dem fehlerhaften Gebrauche der ſtrengeren Begriffsbildung in dieſer Lehre.

2. Es gibt eine Richtung, die Einheit Gottes vorzugsweise an dem Begriffe des Vaters festzuhalten, und diese ist völlig berechtigt und schriftmäßig, da ja von dem Begriffe des Vaters das nicht ausgeschlossen wird, daß er sein Ebenbild, das Wort, aus sich und bei sich hat. Die Person Christi erscheint darnach vorzugsweise als die des in die Welt gesandten Sohnes Gottes, Messias, Erlösers, und der heilige Geist als der durch den Sohn uns erworbene, über die Menschheit ausgegossene Geist der Wahrheit und des Trostes. Diese Richtung hat, homiletisch betrachtet, die Aufgabe, in der Art, von der Person Christi zu reden, mit eben so viel Fülle als Sicherheit und Reinheit immer das specifisch Göttliche in ihm, d. h. die wesentliche und ewige Gottheitsfülle, die Erlösermacht, die schlechthin vollkommene Urbildlichkeit, auszudrücken und erkennen zu lassen; denn eben weil sie im Vater die Gottheit schlechthin sehen läßt, bedarf sie auch der steten Vergegenwärtigung, daß der Vater im Sohne war und ist und der Sohn im Vater (Joh. 10, 38.), dagegen eine wörtlich trinitarische Bezeichnung Gottes es schon eher verträgt, bei der Einführung Jesu die Gottheit desselben nicht stets ausdrücklich mit zu bezeichnen a). Sobald als die Richtung, von der wir gegenwärtig reden, die Person des Erlösers mehr oder minder trocken-historisch, moralistisch, ja auch nur socinianisch, oder als paulus'schen „Lehrregent", auch nur vorübergehend, bezeichnet oder zu bezeichnen scheint, so bildet sie eine Kluft zwischen dem Vater und dem Sohne, welche weder durch bloße Doctrin, noch durch rhetorische Stärke der Bewunderung und Verehrung auszufüllen möglich ist. Ebenso muß das Gesandtseyn und Wirken des heiligen Geistes in der Gemeine stets als das schlechthin heilige, sich von allen natürlichen und

---

a) In katholischen Predigten kommen Beispiele sowohl von der richtigen, als von der falschen Anwendung dieses letztern Grundsatzes vor.

creatürlichen Geistern unterscheidende dargestellt werden, weil nur so das Bewußtseyn des Geistes sich wieder mit dem des Vaters und Christi zusammenschließt. Diese Richtung, welche man im Allgemeinen die unitarische, wohl zu merken, in einem reinen, durchaus nicht-socinianischen Sinne, nennen kann, wurde am meisten ausgeübt von den älteren reformirten Predigern der deutsch-schweizerischen und französischen, vielleicht auch holländischen, Schulen. Die Ausartung begann schon mit der remonstrantischen Richtung und ist dann durch den, den Ideengang des Socinianismus adoptirenden, rationalistischen Predigtgeist der deutschen Kirche, ganz besonders auch der lutherischen, bis Schleiermacher, Menken und Harms, bis zur eigentlichen Verdrängung der Trinitätslehre aus der Predigt entartet.

3. Die dritte Auffassungsweise, welche sich in der Predigt auf mehr oder minder ausgeprägte Weise geltend machen kann, ist die, im reinen und rechtmäßigen Sinne des Worts, mystische Fassung der Person Christi, wonach alles Geistliche, alles geistig Gute, ja alles göttlich Geordnete und Höhere in der Natur selbst unmittelbar von der Person des Heilandes abgeleitet wird. Diese Auffassung schließt das verständige Bewußtseyn von der Menschheit Jesu Christi, so wie von dem Unterschiede des Vaters und des Sohnes an sich nicht aus; sie läßt es nur zurücktreten hinter dem gefühlsmäßig und intuitiv vergegenwärtigten Bewußtseyn der ewigen Gottheit Christi, von welchem Bewußtseyn aus es rechtmäßig erscheint, die Worte der Schrift, die Geistesregungen, die Gemüthsbewegungen, ja die Lebensereignisse und die Naturgaben vorzugsweise von der Person Christi abzuleiten, ihm dafür zu danken, ihn darum zu bitten und ihn als Herrn aller dieser Güter anzubeten. Diese Richtung ist bekanntermaaßen am ausgeprägtesten in der Brüdergemeine entwickelt worden, aber der ganze Lutheranismus enthält einen Keim derselben in sich, insbesondere wenn die Lehre von der Idiomencommunication streng ausgebildet und

ins Gefühl übertragen wird, welches jedoch nicht der Ursprung der Richtung bei den Herrnhutern ist. Auch ist nicht zu übersehen, daß das Lutherthum, sowohl das ganz persönliche Luther's, als des spätern Arndt's, der beiden Gerharde, Spener's und Anderer, auch die sogenannte Theologie des Vaters stark treibt und auf jeden Fall in sich ein Correctiv gegen die Einseitigkeit der Richtung in sich trägt, obwohl ich allerdings (beiläufig gesagt) befürchte, dieses Correctiv werde von den heutigen Erneuerern des streng-symbolischen Lutherthums nicht gehörig angewandt. Aber wenn wir uns, wie wir müssen, auf den mittleren und gesunden Standpunct dieser Richtung, welche nie aufhören wird, eine bedeutende Macht in der Kirche zu behalten, stellen, so müssen wir urtheilen, daß die Trinitätslehre wohl damit vereinbar sey, theils insofern, als die Gottheit des Menschgewordenen Sohnes nothwendig auf den ewigen Vater zurückweist, und, durch die Vermittlung des Begriffs von diesem, auch auf beider Geist, theils insofern, als die stete Vergegenwärtigung des einen Mysteriums, der Gottheit Christi, auch die Neigung befördert, das andere, die Dreieinigkeit, zu beachten. Allein so gewiß kein Geheimniß des göttlichen Worts richtig behandelt wird, wenn es schlechthin als Geheimniß, und gar nicht als verständig zu begreifende Lehre, angesehen wird, so klar ist es, daß die Richtung dadurch allein gewissen Gefahren noch nicht entgeht, und daß diese Gefahren, namentlich in der Predigt, nur durch eine recht klare Auffassung der Dreieinigkeitslehre selbst abgewandt werden können. Die Gefahren bestehen nämlich darin, daß der Prediger, der in dieser Richtung steht, leicht patripassianisch oder monophysitisch oder gnostisch werden kann. Das Erste geschieht, so oft die Persönlichkeit des Vaters auch da umgangen wird, wo das gesunde christliche Gefühl, der gesunde Verstand der Schrift und der Zusammenhang der Lehre die Lehre vom Vater verlangen. Eine Predigtweise aber, die das Bewußtseyn von Gott dem Vater, dem himmlischen

Vater, dem Vater Jesu Christi, nicht nährt, kann nicht nur die Naturgefühle und allgemeinen Lebensanschauungen nicht christlich-religiös gestalten und beleben, sie kann nicht nur die gesammte reiche und herrliche Eigenschaftslehre des alten Testaments nicht wahrhaft in Bewegung setzen, sondern sie kann auch die Verbindung des Gesetzes mit der Gnade, der Erlösung mit dem Gerichte, kurz des Anfangs mit dem Ende in der göttlichen Oekonomie nicht gehörig ins Licht stellen. Die lichtvollsten und trostreichsten Gleichnisse, wie Matth. 21, 33. die Sendung des Sohnes nach den Knechten, der ganze paulinische Lehrtypus, der sich in dem Ausspruche concentrirt: „Welcher auch seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern hat ihn für uns Alle dahin gegeben: wie sollte er uns mit ihm nicht Alles schenken?" wird von einer extrem herrnhutisch-patripassianischen Richtung, komme sie vor, wo sie wolle, liegen gelassen, wenigstens nicht wahrhaft ins Licht gestellt. Monophysitisch im weiteren Sinne nenne ich die Ueberschreitung der rechten Grenze von dieser Seite, wenn die Person Christi fast nur als Person in der Gottheit, nicht als Menschensohn und Messias, behandelt wird, wodurch zu jenem vorher Bemerkten noch der Verlust der huldreichen Liebenswürdigkeit des Schönsten unter den Menschensöhnen und der Kraft seines Beispiels, so wie eine mystische Unvollziehbarkeit der Vorstellung von Christus und eine Verwechselung des heiligen Geistes mit Christi gottmenschlicher Persönlichkeit selbst hinzukommt. Der gnostisch-idealistische Abweg ist der, wenn über der Idee der verwirklichten Einigung der göttlichen und menschlichen Natur die Lehre vom Sündenfalle und der Sünde, vom Rathschlusse Gottes, von der Sendung und Menschwerdung des Sohnes und der von ihm vollbrachten Versöhnung mit Allem, was daraus folgt, verabsäumt oder in die bloße Idee der sich selbst entwickelnden, in Christus ganz herausgetretenen Menschheit verflüchtigt wird. Ansätze zu allem diesem entwickeln sich aus älteren und neueren Standpuncten; dieß beweist

aber nichts gegen die Dreieinigkeitslehre, sondern viel für sie, denn immer ist es der Mangel derselben, der die an sich berechtigte Lehre von der göttlichen Gegenwart, königlichen Regierung und idealen Bedeutung Jesu Christi an jene Extreme hinanführt. Wird schriftmäßig der Vater erkannt als der Sendende, der Sohn als der ewig Seyende und in der Zeit Gesandte (Gal. 4, 4.) und der Geist als der sich von der Person Christi unterscheidende Dritte (Joh. 14, 16.), dann und nur dann stellt sich auch die Lehre vom Herrn, den der Geist in der Gemeine Gottes verklärt, in ganzer Fülle dar, und zugleich die richtige Anschauung seiner geschichtlich lebenden, lehrenden und leidenden Person.

Andere als diese drei charakterisirten dogmatischen Standpuncte in Ansehung der christlichen Lehre von Vater, Sohn und Geist kann es nicht geben, da eben in der ersten die Einheit schlechthin als Dreiheit, in der zweiten die Einheit sich als Dreiheit offenbarend und zu ihr entfaltend, in der dritten die Dreiheit sich als Einheit offenbarend und persönlich in Christus zusammenschließend angesehen wird. (Eine Eintheilung der Auffassungen schlechthin nach dem Ueberwiegen der einen Person wäre keine ganz richtige Bezeichnung des Unterschiedes der Auffassungen selbst.) Da nun einerseits in allen dreien Standpuncten nicht nur eine Dreieinigkeitslehre sich findet, sondern gezeigt worden, daß die Standpuncte selbst nur in dem Maße homiletisch gesund bleiben und homiletisch wirksam werden können, als sie sich an eine in sich abgerundete, schriftmäßig-kirchliche Dreieinigkeitslehre anlehnen und auf ihr feststehen, so ist hierdurch ein accessorischer Beweis von der Wahrheit dieser Lehre und der Nothwendigkeit ihrer Anwendung in der Predigt gegeben. Die Art und Weise dieser Anwendung versuchen wir im zweiten Abschnitte genauer auseinander zu setzen.

Zweiter Abschnitt.

Bisher haben wir die Trinitätslehre in ihrer Beziehung zu der Predigt im Allgemeinen betrachtet. Hierbei mußte

nothwendig noch Manches unbeſtimmt und unerörtert bleiben. Es konnte bisher immer noch ſcheinen, als ſey zwar eine gewiſſe Berechtigung, ja Nothwendigkeit vorhanden, auf dieſe Lehre Rückſicht zu nehmen, allein doch ſey zu zweifeln, ob dieſe Rückſicht nicht mit anderen anerkannten Forderungen der Entwerfung und Ausbildung einer Predigt in Widerſtreit treten werde, ob jene nicht wenigſtens mehr als ein Außenwerk der Predigt, als etwas von einem anderen, als dem homiletiſchen, Standpuncte aus Gebotenes erſcheinen müſſe. Erſt wenn dieſer Zweifel, dieſe Ungewißheit durch ein Eingehen in die Hauptacte der Hervorbringung einer Predigt gehoben worden, indem von dieſen nachgewieſen wird, daß ſie ohne eine Anwendung, ja Mitwirkung der Trinitätslehre gar nicht ſo zu Stande kommen können, daß der Idee der chriſtlichen Predigt Genüge geſchehe, erſt dann wird die zwiefache Aufgabe gelöſt ſeyn, der Predigt dieſes Gebiet zu ſichern und die Lehre ſelbſt homiletiſch zu erläutern oder eigenthümlich zu begründen.

Zu dieſem Zwecke faſſen wir die drei Momente in der Entwerfung und Ausbildung einer Predigt ins Auge: 1) ihre Beziehung zu einem gewiſſen Zeitpuncte des Kirchenjahres; 2) die zu ihrem Weſen gehörende Behandlung eines Textes, und 3) die homiletiſche Behandlung der Sprache. Gewiſſermaßen decken ſich dieſe drei Gebiete mit dem, was man in der herkömmlichen Homiletik Erfindung, Eintheilung und Stil nennt; das letzte durchaus, die beiden erſten nur inſofern, als wir alle Erfindung an das kirchliche Bewußtſeyn des gläubigen Mitlebens der Gemeine mit ihrem Herrn und Haupte knüpfen, und als wir alle Einheit und Gliederung der Predigt, obwohl auf ſehr mannichfaltige Weiſe, von dem Texte abhängen laſſen. Dieſes wird hier vorausgeſetzt oder bedarf wenigſtens hier keiner weiteren Ausführung; genug, daß wir das Recht haben, unſere Entwickelung an jene drei Hauptpuncte anzuknüpfen.

I. Die Predigt in ihrem Bezuge auf einen

Zeitpunct im Kirchenjahre. Hier nehmen wir drei große Abschnitte des Kirchenjahres an: das Weihnachtsgebiet, das Ostergebiet und das Pfingstgebiet, so nämlich, daß das Semester der sogenannten Trinitatissonntage mit unter diesem letzten begriffen ist, was sich nachher noch rechtfertigen wird. Hier macht sich sogleich das Zwiefache bemerklich, daß die drei großen Abschnitte des Kirchenjahres eine unverkennbare Beziehung auf die göttliche Dreieinigkeit haben, und daß der letzte Theil des Kirchenjahres, nach dem Sprachgebrauche der Kirche selbst, eine bleibende Beziehung zur Trinität ausdrückt. Das Zweite ist das ungleich Bedeutungslosere, weil mehr Willkürliche, spricht aber doch ein gewisses Bedürfniß der Kirche aus, sich die Lehre bis ans Ende des Kirchenjahres gegenwärtig zu erhalten. Das Erste dagegen ist an sich schon ein starker Beweis für unsere Grundgedanken. Bestimmt die vorliegende Beziehung auf den Vater oder den Sohn oder den heiligen Geist den eigenthümlichen Charakter eines jeden Theils des Gottesdienstes im Kirchenjahre, so auch den der Predigt, denn diese ist ein integrirender Theil des Gottesdienstes. Allein dieß läßt sich auch aus den Forderungen, die das Kirchenjahr an die Predigt macht, ableiten.

1. Das Weihnachtsgebiet oder der Weihnachtscyklus ist vorzugsweise der Lehre von Gott dem Vater gewidmet, nämlich von Gott, als ewigem Vater Jesu Christi, als dem die Ankunft Christi in der Welt Vorbereitenden, dem ihn Sendenden und durch ihn und in ihm die Menschheit zur Kindschaft Berufenden, Annehmenden, Erneuernden. Wäre es anders zu fassen, wäre etwa nach einer verzeihlichen, aber doch nur auf oberflächlichem Standpuncte möglichen Ansicht die Person Jesu im Weihnachtsgebiete der Hauptgesichtspunct, so würde, weil die Sohnschaft Christi nur durch den ihm allein zukommenden, die Wesensgleichheit voraussetzenden Ursprung aus dem Vater begründet werden kann, jene von selbst zurücktreten in der Betrachtung Jesu Christi im

Weihnachtscyklus, und dieß ist denn auch die Quelle aller der nur das merkwürdig Weltgeschichtliche oder das rührend Menschliche oder das kindlich Freundliche dieser Festbegebenheit ins Auge fassenden Weihnachtsbetrachtungen. So wird freilich die Beziehung auf die Trinität beseitigt, allein nicht minder die auf die eigenthümliche Würde und göttliche Majestät Jesu; die Unrechtmäßigkeit von diesem Letztern beweist das Unstatthafte des Erstern. Vielmehr ganz anders soll es seyn nach dem Wesen der Sache. Gott, indem er seinen Sohn sendet, ihn geboren werden läßt von einem Weibe und ihn unter das Gesetz thut (Gal. 4, 4.), offenbart sich als Vater dieses Sohnes und Kindes (Jes. 9, 6.) in einem einzigen Sinne, weil dieser Sohn der Eingeborne ist (Joh. 1, 18.); er offenbart dadurch sein wesentliches und ewiges Vaterseyn zu dem Sohne seiner Liebe (Matth. 3, 17. Joh. 3, 35.); dieß Alles geschieht, damit wir Kinder werden, was wir außer Christus nicht sind (Gal. 4, 5. Joh. 1, 12.), und nun erst und dadurch, daß Gottes eigner Sohn, der Ewige, unser Bruder geworden, hat Gott sich offenbart als den Vater der Barmherzigkeit und Güte, als die ewige Liebe, wie er sich weder durch die Annahme Israels zu seinem Volke, seinem erstgebornen Sohne unter den Völkern (2 Mos. 4, 22. Hos. 11, 1.), noch durch irgend eine väterliche Erweisung gegen David und seine bloß menschliche Nachkommenschaft kund gemacht (2 Sam. 7, 14. 15.). Wer diese Grundgedanken nicht ins Auge faßt, kann eigentlich keine ganz weihnachtliche Weihnachtspredigt halten. Allein es kommt darauf an, daß der Prediger den Gesichtspunct nicht zu eng theoretisch oder supernatural fasse, und gerade dazu, daß er ihn christlich weit und frei fasse, verhilft ihm der Bezug auf die Trinität. Hierüber noch Folgendes. Die rechte Beziehung des Vaters auf die Menschwerdung und Geburt des Sohnes umfaßt auch das Verhältniß Gottes zur Natur und Geschichte, die Schöpfung und Erhaltung jener und die Regierung dieser. Denn daß

Gott die Welt in Liebe geschaffen und daß er sie zu einem herrlichen Ziele lenkt, wird uns erst recht klar in der Geburt seines Sohnes, in welchem das volle Ebenbild Gottes in der menschlichen Natur zugleich mit der erlösenden und zur Heiligkeit und Herrlichkeit erziehenden Liebe Gottes sich offenbart. Hierhin also gehören Predigten über die Beziehung der Natur und der Erde auf ihre Krone, den Menschen, über die Sünde, von der der Tod Folge und Bild ist, und aus welcher ein göttlicher Mittler allein erretten konnte. Hiehin gehören Betrachtungen über die Vorbereitungen des Heils, die positiven durch Verheißungen, Gesetz und Weissagung in Israel, die negativen, d. h. zulassenden und sich erfüllenden, durch das politische und Culturleben der Heidenwelt. Hierhin gehört die Betrachtung alles ursprünglich Göttlichen, allgemein Gültigen und richterlich Strengen in dem Menschengeschlechte, sofern dieses Alles durch die Geburt Jesu Christi beleuchtet, erklärt und zur Harmonie zurückgebracht wird; und in dieser Beziehung darf die Weihnachtsbetrachtung auch über den Zeitpunct der Erscheinung Christi hinausgehen. In allen diesen Gegenständen erscheint, wie sich von selbst ergibt, wesentlich und vorherrschend die Macht, Weisheit und Liebe des Vaters, aber immer bezogen auf den Sohn, als in welchem die Welt ihren ewigen und die sündige Welt auch ihren geschichtlichen Mittler hat, und zugleich vorausdeutend auf die Mittheilung des Geistes der Wahrheit und der Heiligung, durch welchen wir erst in Stand gesetzt werden, die Welt und die Menschheit in einem neuen und freudigen Lichte zu sehen. Dieß ist also die der Bedeutung des Weihnachtscyklus wahrhaft gemäße Anwendung der Trinitätslehre auf die allgemeinen und bleibenden Natur- und Menschheitsverhältnisse, und es läßt sich leicht zeigen, daß ohne eine solche die hierher gehörigen Gegenstände entweder mechanisch oder gnostisch oder eudämonistisch aufgefaßt werden müssen: das Erste, wenn ein Gott gelehrt wird, der ohne einen aus ihm hervorgehenden,

ewig wirksamen Mittler die Welt einmal fertig gemacht hat, und, wenn sie gleich auch jetzt noch durch ihn besteht, so doch ohne einen in Allem wirkenden, Alles belebenden göttlichen Geist; das Zweite, wenn wegen mangelnden Begriffs vom Sohne, der als Gott und Mensch sich von der Menschheit unterscheidet und doch der Menschheit sich in freier Liebe einverleibt, die Idee der Menschheit als der Sohn Gottes und zuletzt als Gott selbst betrachtet wird, die Sünde aber dann als die ihr nothwendige Selbstentwickelung; das Dritte, wenn in der nicht zusammengefaßten und der Zusammenfassung widerstrebenden Hervorhebung des Nützlichen und Angenehmen in der Welt, ohne den Geist, durch den uns Alles als heilige Liebe zum Bewußtseyn kommt, einerseits Alles nur als vergehende und unbefriedigende Wohlthat erscheint, andererseits Uebel und Tod, Drohendes und Drückendes deßhalb immer dunkel und schwer daneben liegen bleibt, weil ein vorzugsweise durch Sinnliches wohlthuender Gott nicht als ein heilig strafender erkannt werden kann. Ist es nicht richtig, daß das Erste die Art und Weise wolfischer Supernaturalisten, das Dritte der Zug empfindsamer, oberflächlicher Rationalisten, und daß das Zweite nothwendig die Richtung derjenigen Transcendentalen, die die Trinität fallen lassen, seyn müsse?

2. Der Ostercyklus gehört vorzugsweise der Lehre vom Sohne an, wie die sich auf ihn und das Werk der Erlösung beziehenden Festtage des Todes und der Auferstehung Jesu Christi an sich schon ins Licht setzen. Der dem Vater gehorchende, aus Liebe sich für die Menschheit dahin gebende, die Welt mit Gott versöhnende und sodann verherrlichte Sohn Gottes ist, nach allen Seiten der Bedeutung dieser höchsten Thatsachen (höchstens nicht in der Weltgeschichte, wohl aber in der Geschichte des Reiches Gottes), der Gegenstand aller Predigt in dieser Periode des Kirchenjahres. Es ist hier nicht der Ort, die dogmatische Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu Christi zu zeigen, sondern nur

darauf hinzuweisen, wie sie ohne Bezug auf die Trinitätslehre nicht gründlich und wirksam gepredigt werden können. Unter diesem Bezuge verstehen wir das, daß einerseits der Vater als der die Erlösungsthat des Sohnes nicht nur Zulassende und vorsehungsvoll Veranstaltende, sondern als der durch sein Einsseyn mit dem Sohne sie mit Vollbringende, sie nach der Heiligkeit und Gerechtigkeit seiner Liebe gerade so Vollende und in ihr sich selbst Offenbarende gezeigt werde, und andererseits, daß der heilige Geist nicht nur als der um diese That der Versöhnung der Welt und darauf folgenden Verherrlichung des Sohnes wissende und sie als das Tiefste der Weisheit und Erkenntniß weissagende Geist kund werde, sondern zugleich als der in Christi Person wirksame, sie vollendende, durch sie hindurch und von ihr aus den Werth, das Verdienst und die Kraft der Erlösung der Menschheit aneignende Geist erscheine. Beides ist gegeben durch den Inhalt der Erlösungslehre selbst; beides ist unerläßlich, wenn die Predigt von dieser nicht auf Irrwege gerathen soll; beides, zusammengenommen mit der Erlösungslehre selbst, bildet aber auch ein neues Moment der Dreieinigkeitslehre, ein neues Zeugniß für sie. Gegeben ist beides, weil nur diejenige Erlösungs- und Versöhnungslehre schriftmäßig und christlich seyn kann, wobei der einige Gott selbst als Urheber unserer Erlösung, er selbst als der Versöhner (vgl. 2 Kor. 5, 19: „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber") und seine Liebe in ihrer höchsten und lebendigsten Krafterweisung in jener erscheint, und weil die Erlösung in demselben Maße als außerhalb der Menschheit, also auch uns äußerlich, also magisch, also unwürdig unserer gottähnlichen Natur, erscheinen würde, als nicht der Geist der Heiligkeit selbst sie, daß ich so sage, begleitete, sie mit vollbrächte und jedes Stadium ihrer Vollziehung innerhalb der Menschheit und Aneignung von Seiten derselben zu einer Auswirkung der Heiligkeit, einer Erneuerung sittlicher Reinheit, einer Verherrlichung der Tadellosigkeit und Erhabenheit Got-

tes in der Liebe machte. Ohne ſolche trinitariſche Haltung in der Verkündigung der Oſtergegenſtände muß nothwendig eine von den folgenden drei Abirrungen und ſchriftwidrigen Auffaſſungsweiſen hervorgehen. Entweder die Erlöſung erſcheint vorzugsweiſe als ein Strafact Gottes, wobei dehn das Sühnende in menſchlich-juriſtiſcher Weiſe einigermaßen bleiben kann, aber das Verſöhnende und Erlöſende beeinträchtigt wird. Dieß geſchah oft in der älteren Weiſe einſeitiger Behandlung von Solchen, die die Dreieinigkeitslehre anerkannten, ſie aber nicht lebensvoll genug in der Erlöſungslehre anwandten; denn hätten ſie dieß gethan, ſo würden ſie Gott in der Erlöſung nicht bloß als Gerechtigkeit, ſondern auch als Liebe, als den Sohn hingebende Liebe, aufgefaßt haben. Oder die Erlöſung erſcheint überwiegend als Tugendexempel des Vorzüglichſten der Menſchen, die ſchriftwidrige, ſocinianiſche, Gottes des Vaters Liebe und die Nothwendigkeit einer Sühne der Sünde und einer Genugthuung verhüllende, wenig oder nichts oder Schädliches wirkende Lehrweiſe. Oder endlich die Erlöſung erſcheint als ein weltgeſchichtlicher Wendepunct in der pſychologiſchen und Culturgeſchichte der Menſchheit, eine Auffaſſung, bei welcher von Sünde und Sühne, von Gottes Heiligkeit und Liebe, von etwas mit perſönlichem Glauben von Seiten des Sünders Aufzunehmendem nicht mehr die Rede ſeyn kann, ſondern nur von einem Reize zum Studium der Geſchichte und ihrer ſymboliſchen Ereigniſſe. Da nun dieſe ſich als die wirklichen Verirrungen aller mehr oder minder antitrinitariſchen Prediger darſtellen, ſo wird man ſchließen dürfen, diejenige lebendige Trinitätslehre, die den Vater im Sohne, den Sohn im Vater und beider Geiſt, als beider Weſen in ſich habend, ſich ſtets gegenwärtig hält, müſſe in der wahren Predigt der Oſtergegenſtände ſtets enthalten ſeyn.

3. Der Pfingſtcyklus umfaßt, nach unſerem dreitheiligen Grundbegriffe vom Kirchenjahre, nicht nur, außer dem vorbereitenden Himmelfahrtstage (denn dieſer ſteht in ähnlichem Verhältniſſe zum Pfingſtfeſte wie der Charfreitag zum Oſter-

feſte und die Adventszeit zum Weihnachtsfeſte), die Pfingſttage mit dem Trinitatisfeſte, ſondern die ganze letzte Hälfte des Kirchenjahres, welche als eine der Betrachtung der Lebensverhältniſſe, wie ſie innerhalb der Kirche durch die Kraft des heiligen Geiſtes erneuert und geheiligt werden ſollen, gewidmete anzuſehen iſt. Der heilige Geiſt, welcher hier als der verheißene, der geſandte, der Geiſt der Wahrheit, der ſchlechthin heilige und in der Gemeine Wohnung machende aufzufaſſen und zu bezeugen iſt, ſtellt ſich eben dadurch in einer dreifachen Beziehung dar: einmal als Geiſt Gottes ſchlechthin, alſo des Vaters, als vom Vater ausgehender Geiſt, ſodann als der Geiſt, deſſen Bleiben und Wohnen im Volke Gottes durch das Werk und Verdienſt Chriſti vermittelt iſt, und ſodann als der in ſich ſelbſt ſchlechthin heilige Geiſt, deſſen Gegenwart heiligend, deſſen Weſen die Heiligkeit ſelbſt und ſomit auch die Wahrheit iſt. Dieſes Dreifache liegt im Begriffe des heiligen Geiſtes, und ſomit ſchließt ſich eine trinitariſche Beziehung von ſelbſt und unvermeidlich an die dem chriſtlichen Glauben gemäße Feſthaltung dieſes Begriffes an. Dieß erfordert noch eine etwas genauere Auseinanderſetzung. Indem der heilige Geiſt als der Geiſt Gottes gefaßt wird, und eben damit als ein ausgehender, ein geſandt werdender, ein von der Perſönlichkeit des Sendenden unterſchiedener, gemäß dem altteſtamentlichen und ins neue Teſtament herüber genommenen Grundbegriffe vom göttlichen Geiſte (hierauf beruht die Bedeutung der Worte Chriſti Apoſtelgeſch. 1, 4. 5. in Verbindung mit den johanneiſchen Stellen im 14., 15. und 16. Kapitel des Evangeliums), wird ſeine abſolute Göttlichkeit, ſein ſchlechthin aus Gott ſtammendes Weſen, alſo ſeine Gottheit bezeugt, denn gewiß wird von Allem, was er ſagt und wirkt, anzuerkennen ſeyn, daß es ſchlechthin göttlich und Gottes Wort und Werk ſey, was von einem Geſchöpfe zu ſagen unmöglich wäre. Es wird aber eben damit auch unmöglich gemacht, den heiligen Geiſt vom Vater zu trennen, ihn anders

zu denken, als in Einheit mit Allem, wodurch das Wesen des Vaters offenbar geworden, sey es Wort oder That, Gebot oder Verheißung, Schöpfung oder Erlösung, Gericht oder Gnade. Ein wichtiges Gesetz für den Homileten, auch nicht durch einen Schein oder im geringsten Maße dieses Einsseyn mit dem Wesen des geoffenbarten Vaters zu verletzen und etwa einen wilden oder milden Natur- und Creaturengeist vorzustellen. Ferner, indem der heilige Geist zugleich als der Geist Christi gefaßt wird (1 Petr. 1, 11. Röm. 8, 9.) a) und die Thatsache seiner Ausgießung seit der Verklärung Christi, so wie durch sie und mit ihr den Beweis liefert, daß seine Einwohnung im Volke Gottes (denn auf diese kommt es hier an, nicht auf die Weissagung und sein vorbereitendes Sollicitiren in unbekehrten Menschen, noch weniger auf sein Wirken innerhalb der Natur) in Uebereinstimmung sey mit dem persönlichen Erschienenseyn des Sohnes Gottes in der Menschheit und seiner Rückkehr zum Vater in verklärter Menschheit: so folgt daraus, daß alles Wirken des Geistes in der Menschheit die Aufnahme derselben in die gliedliche Gemeinschaft mit Christus als dem Haupte zum Zwecke und Ziele haben müsse, und daß Alles als nicht vom heiligen Geiste anzusehen ist, was nicht den Sohn verherrlicht, nicht die Menschheit in ihren empfänglichen Gliedern ihm aneignet, und nur das als vom Geiste stammend, was mittelbar oder unmittelbar die Verherrlichung des Sohnes und des Rathschlusses des Vaters durch den Sohn zum Zweck und zum Ergebnisse hat. Hieran schließt sich das Dritte, daß der Geist der schlechthin heilige ist, die sich mittheilende, schlechthin geistige Heiligkeit selbst und somit der Geist der Wahrheit, weil nur als heiliger Geist er in die durch die Lüge und Sünde nichtig und eitel gewordene Menschheit die Wahrheit und Wesenhaftigkeit des

---

a) Die Beweiskraft dieser letztern Stelle für die Gottheit Christi ist lange nicht genug anerkannt und angewandt.

höheren, ewigen Lebens pflanzen kann (Joh. 14, 16. 17. 15, 26.). In dieſer ſeiner Eigenſchaft als Geiſt der Heiligkeit und der Wahrheit iſt er auch verſchieden vom Sohne, der nicht ſchlechthin Geiſt iſt, ſondern Menſchenſohn in verklärter, geiſtdurchdrungener Leiblichkeit, wie ihn denn Jeſus einen Anderen zum Unterſchiede von ſich ſelbſt nennt (Joh. 14, 16). Hierin, in der Gleichſtellung, die mit der Unterſcheidung zugleich gegeben iſt, liegt ſchon die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes, die freilich auch dadurch ſich erkennbar macht, daß überall die perſönlichen Thätigkeiten Gottes und Chriſti ihm beigelegt werden, wie das Lehren, Tröſten, Ueberführen, Erinnern u. ſ. w. (vgl. Joh. 14, 26. 16, 8.), ſo daß alſo jedenfalls die Schrift die Perſönlichkeit des Vaters und Chriſti als die im heiligen Geiſte ſich voll und ganz offenbarende und wirkſame lehrt. Darauf kommt es aber hier deßhalb an, weil ſomit auch in der Lehre vom heiligen Geiſte ſich die Trinitätslehre, die Lehre von dem Einen Gotte in den drei Perſonen (dieß iſt einfacher und reiner, als zu ſagen: die Lehre von drei Perſonen oder Perſönlichkeiten in Einem Gotte) vorfindet und gar nicht getrennt werden kann von der richtigen, homiletiſch wirkſamen Behandlung der Lehre vom heiligen Geiſte ſelbſt. Unter dieſe Behandlung fällt aber begreiflicherweiſe Alles, was ſowohl die chriſtlich-kindliche Befolgung der Gebote des Vaters, als die perſönliche Aneignung des Heils in dem Mittler, als endlich die chriſtliche Durchgeiſtigung der Lebensverhältniſſe betrifft.

Ohne eine trinitariſche Behandlung der Lehre vom Geiſte muß das ganze ethiſche Gebiet des Chriſtenthums entweder geſetzlich oder idealiſtiſch, d. h. als bloß durch die Kraft der Idee oder des Wiſſens zu beſtimmend, oder (und das iſt ein noch immer nicht aufgezehrtes Erbtheil der rationaliſtiſchen Periode) ſentimental behandelt werden, und dieſes Dreifache iſt unhomiletiſch.

II. Die Behandlung des Textes iſt das zweite Gebiet, in welchem ſich in Bezug auf die einzelne Predigt die

Macht und das, oft mehr unbewußt, vorhandene Gegenwärtigseyn der Trinitätslehre zu erkennen gibt.

Alle individuelle Gestaltung der Predigt beruht (darüber sind die besseren homiletischen Theorien wohl einig) theils auf Zusammenfassung des Textes zur Einheit, möge diese ausgesprochen werden oder nicht, theils auf Ausbreitung des Textes zu einer unter jener Einheit befaßten Mannichfaltigkeit. Jene Einheit zu finden, dazu gehört nichts Geringeres als die Anknüpfung des mannichfaltigen christlichen Erkennens an die höchste Einheit des christlichen Bewußtseyns, denn jede untergeordnete Gedankeneinheit muß einen lichten Zusammenhang haben mit und gleichsam einen freien Durchblick lassen zu der höchsten Einheit unseres Denkens, wofern man nicht die Sicherheit und Klarheit des Gedankenzusammenhangs aufgeben will. Es geht hieraus hervor, daß die jeder Predigt zum Grunde liegende Einheit weder ein theologischer Begriff seyn darf (ein solcher könnte nicht concret und homiletisch aus dem Texte gewonnen werden, sondern er würde mehr oder minder ein Abstractum seyn), noch eine subjectiv-individuelle Ansicht, Meinung, Vorstellung oder gar Empfindung, denn alle diese Dinge, so berechtigt sie als untergeordnete Elemente der ausgeführten Predigt seyn mögen, würden als Einheit die Predigt aus dem für sie allein gültigen Gebiete des gemeinsamen Glaubens und der kirchlichen Erbauung aus dem göttlichen Worte in das der Subjectivität, der haltungslosen Selbstdarstellung des Predigers versetzen. Woran soll sich nun jede Predigteinheit als an ihren höchsten Punct anschließen, worauf soll sie sich erbauen? Auf eben das Bewußtseyn, worin sich die Einheit des Glaubens aller Kirchenglieder, zugleich die Einheit zwischen Schrift und Kirche, endlich die Einheit zwischen discursivem Denken und religiösem Anschauen zu erkennen gibt, auf die Dreieinigkeitslehre. Denn in ihr ist Einheit, die Einheit des wahrhaftigen lebendigen Gottes; es ist Gedankeneinheit, denn dieß macht die Lehre eben zu dem, was sie ist, daß das Bewußt-

seyn der drei Personen in Eins zusammengeht; es ist religiös-kirchliche Einheit, denn dies Bewußtseyn ist allen glaubenden Kirchengliedern, aber auch nur diesen, gemein.

Indem nun behauptet wird, die Trinitätslehre sey die in jeder Predigteinheit enthaltene Lehre, so wird damit keineswegs gesagt, die Trinitätslehre als solche müsse in jedem Thema ausgedrückt seyn, sondern sie ist nur der zum Grunde liegende, Alles tragende Gedanke, der, nach dem unendlichen Reichthume seines Inhalts, sich in den unendlich vielen möglichen Auffassungen christlicher Gegenstände, die in einer Predigt vorgetragen werden können, spiegelt, wieder erkennen läßt und seine Wahrheit und Kraft kund macht. Die Lehre als solche soll nicht das Thema bilden (es sey denn etwa am Trinitatisfeste), sondern die Sache, die freilich bis zu einem gewissen Grade im Verstande jedes Christen Lehre werden muß, soll solche Themata bilden, in denen diese Lehre mit gesetzt ist und als Anschauung, als lebendiges Bewußtseyn sich durch Alles hindurchzieht und bewährt. Die Lehre nach ihrer vorherrschend dialektisch-verständigen Seite in der Predigt vorzustellen, wäre in vielen Beziehungen ein homiletischer Fehler, eine unhomiletische Didaktik; die Lehre nach ihrer sachlich-mächtigen Wirksamkeit im Bewußtseyn, d. h. im Gemüth und Verstande der Gemeine zugleich nicht geltend zu machen in der Predigt, wäre eine unkirchliche Haltungslosigkeit, ein Mangel an christlichem Charakter der Predigt.

Von diesem Standpuncte aus wird man auch die weitere Behauptung verstehen und sie nicht über ihren natürlichen Sinn ausdehnen, nämlich daß in den Theilen einer jeden Predigt sich eine Beziehung auf je eine von den drei Personen der Trinität finden müsse. Dieß muß deßhalb geschehen, kann nicht umgangen werden, geschieht gewissermaßen von selbst, weil die drei Personen Alles zum Bewußtseyn bringen, was die Heilslehre umfaßt, und zwar in der Ordnung und in dem Verhältnisse zum Bewußtseyn bringen, in welchem es zum Mittelpuncte und Inhalte des christlichen Glaubens steht. Man fasse nur dieß nicht

ſo, als wenn der erſte Theil immer vom Vater, der zweite vom Sohne und der dritte vom heiligen Geiſte handeln müßte. Nicht nur würde dieß zum todten und tödtenden Schematismus werden, ſondern es würde auch eine jedesmalige Dreitheiligkeit fordern, die unmöglich für jedes Thema natürlich ſeyn kann. Aber man faſſe es ſo, daß in jedem Theile, in welchem ſich das Ganze eines beſtimmten Thema's nach einer beſonderen Seite hin ausdrückt, deßhalb nothwendig die eine oder die andere oder zwei der göttlichen Perſonen vorzugsweiſe ins Auge gefaßt werden müſſen, weil, wie wir vorher gezeigt, jedes Thema in ſeiner Art deren Einheit und Zuſammenſtimmung in ſich enthält. Weil es nicht anders möglich iſt, als daß die eine Seite eines chriſtlichen Gegenſtandes und homiletiſchen Thema's vorzugsweiſe auf den Vater zurückgehe, die andere dann nothwendig Perſon und Werk des Sohnes zum Bewußtſeyn bringe, woran ſich dann vermittelnd oder vorbereitend, oder folgernd ein Bezug auf die Kraft und Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes anſchließen wird, eben deßhalb müſſen auch die Theile eine Beziehung auf die Trinität haben; ja, jeder Theil auf die ganze Trinität, aber vorzugsweiſe auf eine der Perſonen, denn die homiletiſch-kirchliche Lebendigkeit des Glaubensbewußtſeyns kann die Perſonen nicht getrennt von der göttlichen Einheit auffaſſen. Hieraus folgt nun gar nicht, daß jede Predigt drei Theile haben müſſe; denn das Thema kann in ſeinem Verhältniſſe zum Texte von der Art ſeyn, daß es zwei Theile hervorbringt, von denen dann der eine, und in der Regel der zweite, die Beziehung auf zwei der göttlichen Perſonen in inniger, faſt untheilbarer Durchdringung enthalten wird. Die Frage, wie es denn in dieſer Beziehung mit vier Theilen ſich verhalte, gehört deßhalb nicht hierher, weil alle homiletiſche Viertheiligkeit ſich auf eine Dichotomie zurückführen läßt, und in den meiſten Fällen auch richtiger von vorn herein ſich als ſolche darſtellen wird. Fünf Theile führen ſich von ſelbſt auf drei zurück, und ſo weiter. Nur

im Vorbeigehen stehe hier die Bemerkung, wie selten schon die Viertheiligkeit sich aus dem echten Theilungsverfahren bei einer wahren homiletischen Einheit rechtfertigen lasse.

Durch Beispiele das Gesagte zu erläutern, liegt außerhalb der Grenzen dieses Aufsatzes. Allein die Anwendung der aufgestellten Grundsätze auf die Hauptgattungen der Texte erscheint zur Verdeutlichung jener selbst fast nothwendig. Hierüber noch Folgendes:

1. Bei historischen Texten muß das Gefügtseyn des Ereignisses, der Zusammenhang desselben mit der Weltgeschichte und den freien Handlungen einzelner Personen auf Gott schlechthin, oder, christlich-concret ausgedrückt, auf den Vater bezogen werden, weil nur so die Anknüpfung des gesammten geschichtlichen Weltbewußtseyns an das einheitliche Gottesbewußtseyn erreicht werden kann. Doch muß dieß geschehen unter der Voraussetzung der Festhaltung eines solchen Begriffs vom Vater, wobei das Gottseyn des Sohnes und des Geistes im Bewußtseyn bleibt. Der höchste Gottes-zweck jeder Thatsache kann nur die Bekehrung zu Christus oder die wachsende Gemeinschaft mit ihm, die fortschreitende Gestaltung der Gemeine nach seinem Bilde seyn. Das Mittel muß in angemessener Weise stets die Wirksamkeit des heiligen Geistes durch das Wort Gottes seyn.

2. Bei Lehrtexten werden wir vorzugsweise dogmatische und eben solche moralische unterscheiden müssen; denn es ist eine zu weit getriebene Behauptung der wesentlichen Einheit des Dogmatischen und Moralischen im Christenthume, daß nicht jener Unterschied innerhalb des Gebiets der kirchlichen Lehre sich darstelle, wie sich leicht belegen läßt. Bei dogmatischen Texten ist die Eigenschaft oder die Thätigkeit Gottes, die den Hauptgedanken bildet, entweder so zu fassen, daß Gott schlechthin, und zwar gleichsam in verhüllter Trinität, zum Subjecte gemacht wird, oder so, daß entweder die allumfassende Liebe des Vaters, d. i. sein Rathschluß in Christus, oder die Offenbarung und Erscheinung Gottes im

Sohne und als Sohn, oder die Heiligkeit Gottes als des richtenden, reinigenden, einwohnenden Geiſtes in die Mitte tritt. In den moraliſchen Texten erſcheint das zu Thuende entweder als Forderung (Gebot) oder als Rath oder als Reiz, das Letzte natürlich ſchon unter Vorausſetzung eines durch den heiligen Geiſt gewirkten geiſtlichen Sinnes in der Seele. Wie auch die Einheit hier ausgedrückt werde, es muß in jeder von jenen Formen die dreifache Beziehung erkennbar werden, theils auf Gott den Vater als Geſetzgeber, theils auf die zur Erfüllung des Geſetzes beſtimmte Menſchheit, welche aber ihre Urbildlichkeit, Entſündigung und Befähigung zum reinen Guten nur in ihrem Haupte Chriſtus hat, theils auf eine die menſchliche Mannichfaltigkeit der Perſonen, Anlagen, Standpuncte, Verhältniſſe und Lebensaufgaben einigende und zu gliedlicher Gemeinſchaft belebende Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes.

3. Bei Texten über innere Erfahrung, Anſchauungs- und Empfindungsleben der Chriſten, ihre Zuverſicht, Hoffnung, Liebe, Freude, Schmerz u. ſ. w. kommt vorzüglich die Quelle der geiſtlichen Empfindung zur Sprache, und dieſe iſt Gott, und hier wird es das Rechte ſeyn, Gott den Dreieinigen mehr oder minder ausdrücklich vorzuſtellen, da ſonſt die Gefahr eines pantheiſtiſchen Naturalismus oder eines Natur und Gnade vermiſchenden Myſticismus ſich ſchwer wird vermeiden laſſen. Sodann wird man das Object der Empfindung zu bezeichnen haben; dieß iſt Gott in Chriſtus, der Vater im Sohne, dieſer ſoll geliebt, gelobt, verherrlicht werden. Endlich wird es darauf ankommen, das Werden der Empfindung, ihre Behandlung und Zucht, ihre Mannichfaltigkeit und Einheit, endlich ihre Heiligung und Verklärung durch Kreuz und Leiden zu zeigen, und dieß geſchieht theils durch die Lehre vom heiligen Geiſte, theils durch die von der erziehenden Liebe des Vaters, der uns näher zum Sohne bringen will. Und an dieſen Andeu-

tungen, die mehr beispielsweise aufgefaßt seyn wollen, sey es genug.

III. Es bleibt uns noch übrig, den Einfluß der Dreieinigkeitslehre auf den homiletischen Stil in's Auge zu fassen. Wir schicken die doppelte Bemerkung voraus, daß hier die allgemeinsten Grundsätze über den guten homiletischen Stil als bekannt vorausgesetzt werden, und daß das von uns zu behandelnde Gebiet nur eine Abtheilung von dem ganzen Felde der Lehre von der Predigtsprache sey. Fast nur mit Nennwörtern, in gewissem Sinne mit Eigennamen, nämlich den göttlichen Namen, kann sich unsere Untersuchung beschäftigen, allein, wie von selbst einleuchtet, mit Nennwörtern, deren Gebrauch einen weithin wirkenden Einfluß auf den ganzen homiletischen Sprachgebrauch haben muß. Ob und wie man Gott in trinitarischer Beziehung benenne, dieß bedingt eine ganze Reihe von Benennungen unserer Beziehungen zu ihm und unter einander; einige werden dadurch unmöglich, andere nothwendig.

Es handelt sich hier vornehmlich um den Gebrauch der Namen: Gott, der Herr, der Vater, der Höchste; Jesus Christus, der Sohn, der Herr, der Heiland, der Erlöser, der Mittler, der Seligmacher, der Meister; der heilige Geist, der Geist Gottes, der göttliche Geist, der Geist, der Geist der Wahrheit, der Geist des Vaters und des Sohnes.

1. Der Ausdruck Gott, als die umfassendste Bezeichnung des einigen und wahren Gottes, sofern man alle Beziehungen zur und alle Unterschiede von der Welt auf das einfachste aussprechen und sich zugleich (wie es recht ist) einen sprachlichen Anknüpfungspunct für die Verständigung mit den Nichtchristen offen halten will, ist durchaus unentbehrlich für gewisse Gebiete der Predigt, theils für die vorbereitenden, allgemeinsten, anknüpfenden, theils für die mit der Fülle der Erkenntniß und Erfahrung gleichsam gesättigten. Es ist daher ein Irrthum, zu meinen, er könne ganz entbehrt werden, es sey rationalistisch oder deistisch, ihn zu

gebrauchen, ſtatt ſeiner müſſe man immer „der Herr" ſagen. Die Bibel ſelbſt widerlegt dieſe Anſicht durch ihren abwechſelnden Gebrauch der Namen Elohim und Jehovah, welchen man viel gründlicher auf den Sinn und die Abſicht des Schriftſtellers als auf Verſchiedenheit der Urkunden und Verfaſſer zurückführt a). Es iſt durchaus oft Bedürfniß und wird durch die Oekonomie eines beſtimmten Ortes der Predigt erfordert, daß das allgemeinſte Wort angewandt werde, theils weil es gerade jetzt auf die allgemeinſte Vorſtellung ankommt, theils weil man der trinitariſchen Fülle ſo gewiß iſt, daß man, ohne ſie zu bezeichnen, ſie doch in der Bezeichnung der höchſten Einheit wiederfindet. Wenn Aeltere oder Neuere, recht feſt Gegründete „Gott" ſagen, ſo weiß man aus dem ganzen Zuſammenhange, in welchem ſie es thun, ganz gewiß, daß ſie Vater, Sohn und Geiſt in Gedanken haben, und dieß gibt dann den entwickelten ökonomiſchen Lehren eine ganz eigene Majeſtät und Einfachheit.

Der Ausdruck „der Herr" iſt bekanntermaßen in unſerer deutſchen Bibelſprache Ueberſetzung von dem hebräiſchen Jehovah, und iſt überall anzuwenden, wo Gott als der in ſeinem Volke durch Wort und That offenbarte Ewige, Herr, König, Wahrhaftige bezeichnet werden ſoll, und er macht in dieſem der Gemeine, dem Volke Gottes eigenthümlichen Offenbarungs- und Glaubensbewußtſeyn ſtets einen ganz eigenen Eindruck von geheimnißvoll-klarer Erhabenheit. Die im alten Teſtamente ſehr häufige Redeweiſe „der Herr, unſer Gott," iſt deßhalb nicht in vielen Fällen unſerer homiletiſchen Sprache angemeſſen, da ſie eigentlich bei Herr (Jehovah) die Eigenſchaft des Eigennamens in höherem Maße vorausſetzt, als wir jemals in das Wort hineinzulegen Ur-

---

a) Vergl. nach meiner Abhandlung de usu nominum Dei in libro Geneseos (in commentat. 1821) die weit eingehenderen Behandlungen des Gegenſtandes von Hengſtenberg, Kurtz u. A.

ſache haben. Dennoch thut der Ausdruck da, wo die Gemeine vorzugsweiſe unter der Vorſtellung des Volkes Gottes ins Auge gefaßt wird, oft eine ſehr erwünſchte Wirkung. Dagegen iſt das Wort Jehovah gewiß ganz aus unſerer Predigtſprache zu verbannen, denn es muß uns, theils gelehrt, theils fremdartig (da es in der deutſchen Bibel nicht vorkommt), in das ſpecifiſch Iſraelitiſche zurückverſetzen. (In Liedern dagegen wird es unter Bedingungen zu dulden ſeyn.) An die Stelle des Ausdrucks „der Herr, unſer Gott," iſt durch eine eigene und doch aus dem chriſtlichen Standpuncte wohl zu erklärende Weiſe der andere „Gott der Herr" geworden, den wir da zu gebrauchen haben, wo eine gewiſſe Verbindung des allgemeinen, auf die Schöpfung gehenden Bewußtſeyns mit der Vorſtellung von dem geoffenbarten Gotte bezweckt wird. Luther iſt durch die Umgeſtaltung des Jehovah Elohim, κύριος ὁ θεός, dominus deus, in allen gleichen Stellen von 1 Moſ. 2, 4. an in jene Zuſammenſtellung der Begründer dieſes Gebrauchs. Die Redensart „unſer Herr Gott" iſt dagegen, als zu ſehr aus dem gemeinen Leben, und zwar dem oft nicht andächtigen, herrührend, aus der Predigt zu verbannen. Da in aller Offenbarung eine gewiſſe Enthüllung der Trinität iſt, ſo deutet ſich dieſe ſtets durch den Ausdruck von Gott „der Herr" an, aber freilich mehr ahnungsweiſe und verſchwiegen a). — Gott der Vater iſt derjenige neuteſtamentliche, feierlich-herzliche Ausdruck, welcher die geoffenbarte Liebe Gottes zu bezeichnen am geeignetſten iſt: einerſeits die ewige, weſentliche Liebe, die er gegen den aus ihm und bei ihm ſeyenden Sohn hat, und in ihm zu uns, in welchem Falle wir echt apoſtoliſch und pauliniſch hinzuſetzen: der Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti;

---

a) Vergl. über den Gebrauch beider Namen im chriſtlichen Lebensverkehr mein Geſpräch „die göttlichen Namen" in der Zeitſchrift: die Wahrheit zur Gottſeligkeit, von C. H. G. Hasenkamp, 4. Heft. Bremen 1829.

andererſeits die unverdiente, himmliſche, allumfaſſende Liebe, deren wir als Kinder Gottes im Natürlichen und Geiſtlichen uns bewußt werden, wo wir denn, gemäß den Worten des Heilandes Matth. 6, 32. am beſten „unſer Vater im Himmel," oder „unſer himmliſcher Vater," zu ſagen haben. Die zweite Beziehung muß nie ganz ohne die erſte ſeyn, die erſte nicht ohne die zweite. Wenn die zweite ganz ohne Durchblick zur erſten iſt, ſo iſt dieß die eudämoniſtiſche, weichliche oder auch verſchwimmende Weiſe des Gebrauchs des Worts Vater von Gott. Ganz verwerflich iſt der pantheiſtiſche oder phyſiſche Gebrauch des Wortes, wo Gott als Vater der materiellen Natur aufgefaßt wird, weshalb auch der Ausdruck „der Vater" ſchlechthin, ohne Gott, faſt immer zu widerrathen iſt. Der Ausdruck „der Höchſte," der auch bibliſch iſt (Pſ. 21, 8. 50, 14. 91, 1. Luk. 1, 35. 76.), iſt zuweilen ſehr bedeutend und werthvoll, wo „Gott" zu allgemein, „der Herr" zu ſpeciell wäre, und wo es darauf ankommt, Ehrfurcht vor dem göttlichen Bewirken von Natur- und Geſchichtsereigniſſen zu erwecken. Schleiermacher gebraucht ihn in ſeinen früheren Predigten öfter; auch andere ältere deutſche Prediger von Namen. Der Ausdruck „das höchſte Weſen" iſt als Abſtractum, als kalt und unſchriftmäßig, zu verwerfen.

2. Der Gebrauch der geheiligten Namen Jeſus und Chriſtus gehört, ſtreng genommen, nicht hierher, da dieſelben an ſich keine trinitariſche Beziehung haben, ſondern die hiſtoriſch-prophetiſche Bedeutung der Perſon des Herrn ausdrücken. Allein wegen der nahen Verwandtſchaft der Gebiete und der analog anzuwendenden Grundſätze iſt hier etwas über ſie zu bemerken. Die vereinigten Namen Jeſus Chriſtus eignen ſich für die geltend zu machende Fülle des hiſtoriſchen Charakters Chriſti, nämlich wenn bejaht, vorausgeſetzt, betont werden ſoll, daß Jeſus der Chriſtus, der verheißene Geſalbte ſey, und Perſon und Amt des Herrn aus vereinigtem hiſtoriſchen Geſichtspuncte ſollen aufgefaßt werden. Der Name Jeſus für ſich kann eben ſo gewiß

auch in der Predigt gebraucht werden, als er in den Evangelien der vorherrschende ist; doch bringt es die nicht eigentlich evangelistische Bestimmung der Predigt mit sich, daß der Gebrauch desselben auf einer sichern Grundlage der Anerkennung Jesu als des eingebornen Sohnes, und namentlich als des Seligmachers (weil ja dieß der Sinn des Namens ist, vgl. Matth. 1, 21.), beruhe und mit einer gewissen Zartheit auf jener Grundlage angewandt werde. Ohne sie macht der bloße Gebrauch des Namens fast unvermeidlich den Eindruck eines mehr oder minder vorhandenen trocknen und kalten Ebionitismus. Der Ausdruck „der Herr Jesus" ist nicht nur nach der Schrift berechtigt, sondern er hat auch da eine besondere Angemessenheit und Wahrheit, theils wo es nöthig ist, den Schein des so eben erwähnten Ebionitismus abzuwehren, theils wo es Aufgabe und Absicht ist, den persönlich Handelnden in seiner sich als Herrn verkündigenden, sanften Majestät vorzuführen. Eben deßhalb muß man sich in dieser Zusammenstellung gleichsam Jesus als Apposition denken, nur als eng angeschlossene. Uebrigens darf diese Zusammenstellung am wenigsten typisch und ausschließlich werden, weil sie dann auch gleich phraseologisch seyn würde. „Christus" ist der große, herrliche Name, in welchem das prophetisch Geweissagte, das von oben stammende Königliche, das schlechthin Heilige und Gesalbte des Heilandes unersetzbar ausgedrückt wird. Dazu werde er angewandt, nur stets mit Festhaltung des göttlich Königlichen, des rein und von particularistischer Schale gelösten, gleichsam ewig Israelitischen, was darin liegt. Die Verflüchtigung in die ideale, fast gnostische Vorstellung eines bloß gedachten, denkbaren oder dem geschichtlichen substituirten Christus ist, auch nur so weit der Stil darauf hindeutet, verwerflich. Der Ausdruck „der Herr Christus" ist, weil tautologisch, weniger passend.

Was nun diejenigen Nennwörter betrifft, in denen von selbst das trinitarische Verhältniß mehr hervortritt, so füh-

ren wir hier zuerſt den Ausdruck „der Herr" an. Er iſt mit Recht vorherrſchend von Seiten Solcher, die ein Geeinigtſeyn der Hörer über das wahrhaftige göttliche Herrſeyn Jeſu Chriſti als die Grundbedingung eines geſegneten Predigthörens betrachten. „Der Herr" iſt im Sinne von Luk. 2, 11. Phil. 2, 11. u. ſ. w. und des zweiten Artikels des apoſtoliſchen Symbols zu nehmen. Soll der Ausdruck die ganze eigenthümliche Kraft bewahren, die ihm nach dem Sinne der heiligen Schriftſteller beiwohnt, ſo darf er nicht typiſch und ausſchließlich werden, der Hörer darf auch nicht ungewiß gelaſſen werden, ob Gott der Vater (unvermeidlich in gewiſſem Maße trinitariſch gedacht, vergl. Luk. 1, 46. 2, 26. Apoſtelgeſch. 8, 39.), oder ob der Sohn verſtanden werde; denn dieſe ſwedenborgiſche, patripaſſianiſche Weiſe ſcheint nur erbaulich, ohne es wahrhaft zu ſeyn. — Der Ausdruck: „der eingeborne Sohn Gottes" hat den Sinn, die eigenthümliche, die Weſensgleichheit mit dem Vater in ſich ſchließende Würde des Sohnes Gottes zu bezeichnen, und gehört dahin, wo gerade der Unterſchied zwiſchen ihm und anderen Söhnen und Kindern Gottes hauptſächlich oder im Vorübergehen zu bezeichnen iſt, zu welchem Zwecke auch der zu wenig gebrauchte, ſehr bedeutende, der „eigene Sohn Gottes" (Röm. 8, 32.) an gehöriger Stelle ſtatt ſeiner anzuwenden iſt. Die Bezeichnung „der Sohn Gottes" ohne Beiwort iſt der vorzüglich feierliche und feſte Ausdruck für die Natur und Würde der Perſon Chriſti, nicht in Bezug auf andere Söhne Gottes, ſondern in Bezug auf Gott, aus deſſen Weſen er gezeugt iſt, und bildet die würdigſte Einführung der Perſon Chriſti, wo es auf ſein Anſehen, den Glauben an ſeine Worte, die Göttlichkeit ſeines Werkes ankommt, wozu folgende Stellen Vorbild ſind: Joh. 3, 18. 1 Joh. 3, 8. 5, 12. 2 Kor. 1, 19. Hebr. 5, 8. 10, 29. Kommt es weniger darauf an, den Herrn für uns hinzuſtellen als das Ebenbild und den Offenbarer Gottes, ſondern mehr, ihn nach ſeinem perſönlichen Verhältniſſe zu

Gott dem Vater zu bezeichnen, so genügt das Nennwort „der Sohn," und hat sogar in dieser Weise einen besonders einfachen und im reinen und erhabenen Sinne mystischen Charakter, wie in den Stellen Joh. 3, 35. 5, 23. 5, 19. 6, 40. 8, 36. 14, 13. 1 Joh. 2, 23. 1 Kor. 15, 28. Hebr. 7, 28. Dieß ist der am meisten trinitarische Sprachgebrauch sowohl für das contemplative als das homiletisch-didaktische Gebiet. — Der Name „des Menschen Sohn," an sich gewiß einer der am schwersten, wenigstens seinem Ursprunge nach, zu erklärenden Namen Christi, hat zwar einen eignen Reiz, beides, durch die Einzigkeit der Persönlichkeit und durch die Wirklichkeit der Menschheit Christi, die hier wörtlich hervortritt; dennoch möchte er nur selten anwendbar seyn in der Predigt, mehr in den exegesirenden Theilen derselben. Das Trinitarische desselben liegt in dem göttlich Herabgelassenen des hier ausgesprochenen Begriffs. „Der Heiland" — dieser Name gehört überall dahin, wo inneres und äußeres Uebel, Sünde und Tod zugleich, als durch Christus überwindbar und überwunden bezeichnet werden soll. Er ist ein unentbehrlicher Ausdruck, um in der Person des Herrn den Befreier von dem Elende, darunter die Menschen leiden, hinzustellen. Das Mächtig-Gnadenreiche ist der Hauptcharakter desselben: „Da kam ein Heiland, ein Befreier, Ein Menschensohn voll Lieb' und Macht —." In der Brüdergemeine wird er freilich zu ausschließlich gebraucht. Auch muß beachtet werden, daß in den Beziehungen auf die Heilsökonomie auch Gott schlechthin Gott unser Heiland genannt wird, nach David, Jesajas und Paulus (Ps. 85, 5. Jes. 45, 21. 1 Tim. 2, 3. 4, 10). — Das Wort „Erlöser" wird von Christus im N. T. kein einziges Mal gebraucht (eben so wenig als das „Versöhner"), so oft auch die Thätigkeit des Erlösers im höchsten Sinne, d. h. des Befreiens durch den höchsten Preis, ihm beigelegt wird. Dennoch hat sich der Ausdruck „Erlöser" im homiletischen Sprachgebrauche der christlichen Völker weithin Geltung verschafft, wie die Nenn-

wörter redemtor, redeemer, redempteur, redentore ꝛc. beweiſen. Der Ausdruck iſt nicht nur nach Analogie ſchriftmäßig, ſondern ſehr geeignet zur Bezeichnung des von Chriſtus durch ſeinen Tod vollbrachten Werkes der Erkaufung unſer von der Sünde, dem Tode und der Herrſchaft des Satans. In Paſſionsbetrachtungen und alles damit Verwandte gehört er beſonders hin. Hieraus ſcheint aber zu folgen, daß es nicht rathſam ſey, den Ausdruck, ohne dieſe Beziehung im bibliſchen Sinne feſtzuhalten oder zu betonen, zum vorherrſchenden oder ausſchließlichen für alle Benennung und Einführung Chriſti in die Rede zu machen. In dieſer Hinſicht ſcheint mir der faſt ausſchließliche Gebrauch des Ausdrucks in Schleiermacher's Predigten und bei Einigen aus ſeiner Schule nicht ganz richtig und wirkſam, da er die verſchiedenen Seiten der Würde und des Werkes Chriſti zu ſehr zurückdrängt, ohne die eine, die das Wort ausdrückt, immer ganz in ihrer Eigenthümlichkeit zur Anſchauung zu bringen. — „Der Mittler" iſt ein bibliſcher und höchſt ausdrucksvoller Name, ſo oft es auf die Idee des Bundes, der Wiedervereinigung, der Aufhebung der Feindſchaft der Menſchen gegen Gott, der Tilgung ihrer Schuld und Verwandtes ankommt. Es iſt zu beklagen, obwohl in Bezug auf die bisherige Theologie kaum zu verwundern, daß er jetzt ſo ſelten gebraucht und nach ſeiner ganzen Kraft geſchätzt wird. Dieß muß noch mehr der Fall geweſen ſeyn, als (jetzt vor hundert Jahren) Klopſtock den Meſſias zu ſchreiben begann, denn hier iſt der Ausdruck häufig. — „Meiſter" bleibt ein ſchönes und bezeichnendes Wort, ſo oft Chriſtus als der vollendete Lehrer und der vollkommene Vorgänger im ſittlichen und didaktiſchen Gebiete, nicht nur für ſeine Zeitgenoſſen, ſondern auch für alle Zeiten, vorgeführt wird. Andere, großentheils bildliche, Ausdrücke haben noch viel weniger eine trinitariſche Beziehung, als dieß ſchon bei einigen der erläuterten unmittelbar der Fall iſt.

3. Für den heiligen Geiſt iſt eben dieſer Ausdruck der bezeichnendſte, der tiefſte, der am meiſten die Einheit des altteſtamentlichen und neuteſtamentlichen Sinnes darſtellende, und die Beibehaltung deſſelben iſt von größerer Bedeutung, als manche Neuere glauben. Denn gibt es einen Geiſt, der ſchlechthin heilig iſt, ſo iſt dieſer Geiſt nicht nur der Geiſt Gottes (dafür würde der Ausdruck „der göttliche Geiſt" genügen), ſondern indem er ſich als die ſich mittheilende weſentliche Heiligkeit Gottes ſelbſt darſtellt, nimmt er auch den Charakter des perſönlichen Wiſſens, Wollens, Wirkens in einem noch beſtimmteren, noch faßlicheren Sinne an, als wenn vom Geiſte überhaupt die Rede iſt. Man ſieht hieraus, daß der von Schleiermacher und ſeiner Schule faſt ausſchließlich gebrauchte Ausdruck: „der göttliche Geiſt," durchaus nicht den „der heilige Geiſt" erſetzen kann, da jener bloß das Göttliche des Geiſtes Gottes, was er auch mit Eigenſchaften und Werken gemein hat, aber nicht die abſolute und ſelbſtändige Heiligkeit ausdrückt. Der vorzugsweiſe Gebrauch des Ausdrucks „der göttliche Geiſt" iſt vielmehr als ein leiſes, mehr oder weniger unbewußtes Ablenken von dem Offenbarungsgebiete des entſchiedenen Theismus auf ein Mittelgebiet zwiſchen Theismus und Pantheismus anzuſehen, auch inſofern, als mit der Heiligkeit des Geiſtes nothwendig die Unheiligkeit des ſündigen Menſchen zum Bewußtſeyn kommt, nicht ebenſo bei jenem das, was man nach der Schrift ungöttliches Weſen nennt. „Der Geiſt Gottes" iſt ein ſchriftmäßigerer Ausdruck als der „göttliche" Geiſt, weil die Verbindung des Begriffes Geiſt mit dem Gottes mehr eine ſelbſtändige Perſönlichkeit vor die Seele bringt, wie denn wohl kaum hinreichend beachtet wird, daß die Berechtigung, den heiligen Geiſt auch den Geiſt ſchlechthin zu nennen, ſchon an ſich die Perſönlichkeit deſſelben in ſich ſchließt, weil es unmöglich iſt, den Begriff Geiſt mit dem der Unperſönlichkeit zu vereinigen. „Der Geiſt der Wahrheit" iſt der vom Herrn ſelbſt auf den höchſten Stufen ſei-

ner prophetiſchen Lehrthätigkeit gebrauchte Ausdruck für ſeinen und ſeines Vaters Geiſt, inſofern dieſer der Inbegriff und Grund alles Bewußtſeyns vom wahren und weſentlichen Seyn der Dinge iſt, alſo auch das alleinige Princip alles menſchlichen Bekennens der Dinge, wie ſie in Gott ſind und nach ihm ſeyn ſollen, alſo auch das Princip aller Ueberwindung des Irrthums und der Lüge. „Der Geiſt Chriſti" iſt der durch die bekannte petriniſche Stelle (1 Petr. 1, 11.) eingeführte, dadurch ſo bedeutende Ausdruck, daß er beides, die Exiſtenz Chriſti vor ſeiner Ankunft in der Welt, ja vor der Schöpfung der Welt, und die weſentliche Beziehung alles Worts und „Deutens" des Geiſtes auf Chriſtus, und ſomit das weſentliche Einsſeyn des Sohnes mit dem Vater und die Herrlichkeit von dieſem ausſpricht. Dieſelbe Bedeutſamkeit hat der Ausdruck in etwas anderer Beziehung Röm. 8, 9. „Der Geiſt der Herrlichkeit und Gottes" (1 Petr. 4, 14.) iſt eine Zuſammenſtellung, durch welche in zwiefacher Weiſe, ſowohl mehr abſtract als perſönlich, die Erhabenheit des heiligen Geiſtes über allem Creatürlichen, alſo auch ſein Einsſeyn mit Gott ausgeſprochen wird. Den heiligen Geiſt zu nennen den Geiſt des Vaters und des Sohnes, iſt nicht buchſtäblich in der Schrift gegeben, folgt aber ſo einfach aus den Grundbegriffen des in der Kirche objectivirten Glaubens (ſelbſt die griechiſche Kirche nicht ausgenommen, wofern ſie ſich ſelbſt recht verſteht), daß man dieſe Bezeichnung als die kirchliche Zuſammenfaſſung der bibliſchen Lehre vom Geiſte nach ihrer trinitariſchen Beziehung anſehen kann. Und auf ſolche und verwandte Weiſe die Einheit des Geiſtes mit dem Vater und dem Sohne, zugleich mit dem Unterſchiede deſſelben von beiden, feſtzuhalten, iſt für die Predigt ungleich weſentlicher, als den Ausdruck Perſon und Perſönlichkeit vom heiligen Geiſte zu gebrauchen, welcher vielmehr, alles Vorige wohlbeachtet und benutzt, homiletiſch als ziemlich entbehrlich erſcheint; denn der Name, dieſer Name, thut's nicht, die Sache aber wird gelehrt und bezeugt, ſo oft der

Geiſt in ſeiner ſchriftmäßigen Beſtimmtheit als heiliger, wiſſender, wollender und wirkender erſcheint (vgl. Joh. 15, 26. 16, 13. 14. Röm. 8, 16. 26. 1 Kor. 2, 10.).

Dieſe Bemerkung bahnt uns den Uebergang zu der Frage, ob in der Predigt die Ausdrücke Dreieinigkeit, drei Perſonen, Dreiperſönlichkeit zu gebrauchen ſeyen. Die Antwort darf kurz ſeyn, da alle Bedingungen zur richtigen Schätzung des Inhalts und Werthes dieſer Ausdrücke in dem Ganzen unſerer Abhandlung gegeben ſind. Wir ſagen: ſie dürfen ſo gewiß gebraucht werden, als auf gewiſſen Stufen und in gewiſſen Weiſen der katechetiſchen Bildung der Kirchenglieder und der dogmatiſchen des Predigers die Ausdrücke Sinn und Leben, bibliſches Verſtändniß und chriſtliche Beſtimmtheit zu befördern im Stande ſind. Sie müſſen ſo gewiß nicht von jedem Prediger und vor jeder Gemeine gebraucht werden, als die Lehre von jeder der drei Perſonen und die von ihrem weſentlichen Einsſeyn auch ohne jene kirchlich-dogmatiſchen Ausdrücke, an der Hand der bibliſchen, homiletiſch ſo vollkommen klar und lebendig gemacht werden können, als es von Seiten vieler echt chriſtlicher Prediger und vor vielen echt chriſtlichen Gemeinen nur irgend zu erreichen ſeyn wird, und überhaupt durch jene Ausdrücke nur irgend zu erreichen ſeyn möchte.

Hier ſtehen wir am Ziele unſerer Unterſuchung, deren Grundgedanke und Ziel auf dem Zwiefachen beruht, einerſeits, daß eine weſentlich kirchliche Bedeutung und bleibende Lebendigkeit der Trinitätslehre auch unabhängig von ihren ſtreng ausgeprägten dogmatiſchen Formen vorhanden ſey, und andererſeits, daß die Predigt, eben als echte Predigt, die auf der Schrift beruht, durch die geiſtig-lebendige Beziehung ihrer Hauptacte auf die göttliche Dreieinigkeit eine feſte und rein kirchliche Haltung gewinne.

Zweierlei wird man vielleicht an der vorſtehenden Arbeit vermiſſen: einmal die ausdrückliche Bezugnahme auf neuere ſpeculativ-dogmatiſche Begründungen der Dreieinigkeitslehre,

und ſodann die Benutzung neuerer Handbücher der Homiletik. Was die erſte betrifft, ſo hat ſie abſichtlich nicht ſtattgefunden, da es einer meiner Zwecke war, zu zeigen, daß die Trinitätslehre ſchon auf kirchlich-praktiſchem Boden gewonnen werde; verſteht ſich, nicht ohne Wechſelbeziehung mit der Dogmatik. Der Mangel der zweiten thut mir in einigen Hinſichten ſelbſt leid, doch habe ich Grund zu glauben, daß die neueren Homiletiken nur wenig Anknüpfungspuncte gerade für meine Behandlungsart würden gewährt haben.

2.

Die Echtheit der Briefe an die Theſſalonicher,

gegen D. Baur's Angriff vertheidigt

von

D. Wilibald Grimm,

Profeſſor der Theologie zu Jena.

Unter denjenigen neuteſtamentlichen Schriften, deren apoſtoliſche Abfaſſung von Baur und ſeiner Schule beſtritten wird, ermangeln allein die beiden Briefe an die Theſſalonicher gänzlich ſolcher Erſcheinungen und Eigenthümlichkeiten, welche jener Schule als unzweifelhafte Merkmale der nachapoſtoliſchen Zeit gelten. Vernehmen wir doch in dieſen Briefen nichts von Ausdrücken wie γνῶσις, σοφία, πλήρωμα, αἰῶνες u. dgl., um ſie im Sinne des nachmaligen Gnoſticismus zu deuten; nichts von einem Kindes- und Mannesalter der Chriſtenheit, um in dieſer Unterſcheidung den entſchiedenſten Einfluß des Montanismus zu behaupten; nichts von Biſchöfen und Diakonen, deren Erwähnung nur in der Zeit einer weiter ausgebildeten kirchlichen Geſellſchafts-

verfaſſung möglich geweſen ſeyn ſoll (nur beſcheidenen und unverfänglichen προϊσταμένοις begegnen wir 1. Br. 5, 12.); nichts von Namen, wie Clemens, um ſie auf mythiſche Perſonen der nachapoſtoliſchen Zeit zu beziehen; nichts von Beſtimmungen über Glauben und Werke, über Juden- und Heidenchriſten, die nur unter Vorausſetzung einer über die apoſtoliſche Zeit hinaus gehenden Entwickelung des Verhältniſſes zwiſchen dieſen Parteien begreiflich ſeyen; nichts von Ausſprüchen über die Einheit des Glaubens und der Kirche, wie ſie nur hätten in einer Zeit gethan werden können, wo die in ihren Spitzen und Schroffheiten abgeſtumpften Gegenſätze des Paulinismus und Petrinismus in der höheren Einheit des Katholicismus zuſammenzugehen anfingen oder bereits zuſammengegangen ſeyen; nichts von den mancherlei anderen Merkmalen, welche die neuteſtamentlichen Schriften, mit Ausnahme der bekannten vier pauliniſchen Normalbriefe und der Apokalypſe, zu theologiſchen und kirchlichen „Tendenzſchriften" des zweiten Jahrhunderts ſtempeln ſollen. Der Inhalt der beiden Sendſchreiben an die Gemeinde zu Theſſalonich bildet durchaus kein Moment in dem von der neutübingiſchen Schule nach einer abſonderlichen Auffaſſung der Quellen conſtruirten Entwickelungsgange des Chriſtenthums in den zwei erſten Jahrhunderten und findet in dem kunſtreichen Gewebe der baur'ſchen Combinationen und Hypotheſen nirgends einen Anknüpfungspunct, ein Grund, weßhalb weder Köſtlin in ſeiner Darſtellung des pauliniſchen Lehrbegriffs [1]), noch Schwegler in ſeiner Geſchichte des nachapoſtoliſchen Zeitalters die beiden Briefe einer Berückſichtigung gewürdigt hat. Aus dieſem Grunde hätte man vielleicht erwarten dürfen, daß unſere Briefe von den Händen der tübinger Kritik ganz unangetaſtet bleiben würden. Dem iſt aber nicht ſo, und der Grund davon offenbar darin

1) Beigegeben ſeinem „Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe des Johannes." Berlin 1843.

zu ſuchen, daß in dem Zugeſtändniß der Echtheit dieſer Briefe den Gegnern der Tübinger immer noch zu viel Terrain gelaſſen würde, von welchem aus wenigſtens zum Theil die Berechtigung der baur'ſchen Polemik gegen die Briefe an die Epheſer, Koloſſer, an Philemon und die Philipper ſich bekämpfen läßt [2]).

Während der zweite Brief an die Theſſalonicher ſchon früher einige, wenn auch erfolgloſe, Angriffe auf ſeine Echtheit erfuhr [3]), galt bisher die pauliniſche Abfaſſung des erſten als eine über jeden Zweifel erhobene Thatſache und hat erſt in unſeren Tagen einen Beſtreiter in Herrn D. Baur gefunden [4]). Die von ihm verſuchte Beweisführung

---

2) In ſeinem bekannten Werke „Paulus, der Apoſtel Jeſu Chriſti" (Stuttg. 1845) S. 499 ff. wirft D. Baur den von ihm angefochtenen kleineren pauliniſchen Briefen Mangel an einem leitenden Grundgedanken, an Originalität, an geiſtigem Gehalt, an Motivirung, deßgleichen Farbloſigkeit der Darſtellung und was ſonſt noch vor. Am tiefſten ſtellt er in dieſer Beziehung die Briefe an die Theſſalonicher. Mit der Anerkennung dieſer Briefe würde er folglich eine ſeiner vermeintlichen Hauptwaffen gegen die übrigen kleineren Paulinen aus der Hand geben. — Ferner macht Baur (a. a. O. S. 465 ff.) den Verfaſſer des Philipperbriefs zu einem Copiſten der Briefe an die Korinther, ein Vorwurf, der unter Vorausſetzung der Echtheit des erſten Theſſalonicherbriefs völlig unberechtigt wäre, da auch dieſer Brief einige Parallelen mit den Korintherbriefen darbietet. Aus dieſen Gründen mußten unſere Briefe um jeden Preis mit in den kritiſchen Zerſetzungsproceß hereingezogen werden.

3) Vgl. de Wette, Einleitung ins N. T. (Berlin 1848. 5. Aufl.) S. 255., wo unter den Apologieen des zweiten Briefs an die Theſſalonicher nachzutragen iſt die ſehr beachtenswerthe Abhandlung von Pelt: die Echtheit des 2. Br. an die Theſſ. In Pelt's theol. Mitarbeiten. Vierter Jahrgang (1841), 2. Heft, S. 74—125.

4) A. a. O. S. 480 ff. — Nach Neudecker's (Einleitung ins N. T. Leipz. 1840. S. 434.) Angabe, welcher auch der Herausgeber von Baumgarten-Cruſius Commentar üb. d. Brr. an die Philipper und Theſſalonicher (Jena 1848) S. 123. u. 185.

reducirt sich auf folgende sechs Puncte: 1) Bedeutungslosigkeit des Inhalts, besonders in dogmatischer Beziehung; 2) in den drei ersten Kapiteln zwecklose und breite Aufzählung der der Gemeinde schon bekannten geschichtlichen Verhältnisse; 3) Abhängigkeit des Briefs nicht nur von den anerkannt echten Briefen des Apostels, insbesondere denen an die Korinther, sondern sogar auch von der Apostelgeschichte; 4) das unpaulinische Gepräge der Stelle Kap. 2, 14—16.; 5) Widerspruch in den in dem Briefe vorausgesetzten, die Zeit der Gründung der Gemeinde betreffenden geschichtlichen Verhältnissen, und 6) beziehungsweise der eschatologische Abschnitt Kap. 4, 13. bis Kap. 5, 11. — Wir gehen der Reihe nach diese Puncte durch und prüfen ihre Beweiskraft.

Erstens. Daß der erste Brief an die Thessalonicher bisher noch nie den Verdacht der Kritik erweckt habe, davon soll die Ursache nur in „seinem minder bedeutenden, durch nichts Specifisches und Specielles ausgezeichneten Inhalte" zu suchen seyn. „In der ganzen Sammlung der paulinischen Briefe", bemerkt Baur, „gibt es keinen, welcher allen anderen in Hinsicht der Eigenthümlichkeit und Gewichtigkeit des Inhalts so sehr nachsteht, wie 1 Thess.; mit Ausnahme der Kap. 4, 13—18. enthaltenen Vorstellung tritt nicht einmal irgend eine dogmatische Idee mit besonderer Bedeutung hervor, wie dieß doch in den Briefen an die Epheser, Kolosser, Philipper, und selbst in dem kleinen Briefe an Philemon der Fall ist. Der ganze Inhalt besteht in allgemeinen Belehrungen, Ermahnungen, Wünschen, wie sie in den übrigen Briefen dem Hauptinhalt nur beigegeben sind; hier aber ist, was sonst nur Nebensache ist, zur Hauptsache gemacht." Dieses erste Bedenken Baur's gründet sich auf die durch

---

gefolgt zu seyn scheint, soll Baur den paulinischen Ursprung unserer Briefe schon im Jahr 1836 in der tübinger Zeitschrift f. Theol. 3. Heft, S. 194 ff. bestritten haben. Aber daselbst handelt er vom Philipperbriefe.

nichts berechtigte Forderung einer durchgängigen Uniformität ſämmtlicher pauliniſcher Briefe, zufolge deren dasjenige, was ſonſt nur Nebenſache iſt, in einem beſtimmten Falle nicht auch einmal habe zur Hauptſache gemacht werden können. Man nehme doch nur eine vollſtändige Briefſammlung irgend eines bedeutenden Mannes aus alter oder neuerer Zeit zur Hand. Werden alle darin enthaltenen Briefe gleich reich an Geiſt und Inhalt, gleich ausgezeichnet in der Form ſeyn? Wären uns ſämmtliche Briefe des Paulus erhalten worden, wir würden gewiß manche unter ihnen finden von weſentlich geſchäftlichem Inhalt, in denen nur äußere Angelegenheiten berührt würden und welche folglich in Hinſicht der Geringfügigkeit des dogmatiſchen Inhaltes gegen die von Baur angefochtenen kleinen pauliniſchen Briefe unſeres Kanons bedeutend abſtechen würden [5]). Was berechtigt denn nur im entfernteſten, die Echtheit eines apoſtoliſchen Briefs von einem beſtimmten Quantum des dogmatiſchen Stoffes abhängig zu machen, da vielmehr das Maß des dogmatiſchen

5) Bekanntlich iſt der Verkehr, in welchem Paulus mit der korinthiſchen Gemeinde ſtand in der Zeit zwiſchen der Abfaſſung der beiden uns erhaltenen, an dieſe Gemeinde gerichteten Briefe etwas in Dunkel gehüllt. Nach der wahrſcheinlichſten von den Hypotheſen, durch welche man dieſes Dunkel zu verſcheuchen ſucht, war Timotheus, deſſen Ankunft Paulus in 1 Kor. 4, 17. 16, 10. der Gemeinde ankündigt, verhindert worden, das Ziel ſeiner Reiſe zu erreichen, und hatte Paulus die Function des Timotheus dem Titus übertragen (2 Kor. 2, 12. 7, 6 ff.). War dieß wirklich der Fall, ſo bedurfte Titus, der, wie aus 2 Kor. 7, 14. hervorgeht, vorher noch nicht in Korinth geweſen zu ſeyn ſcheint (denn die Stelle 2 Kor. 8, 6. beweiſt nichts für das Gegentheil), eines Empfehlungsſchreibens des Paulus, welches ſowohl zur Beglaubigung des Titus diente, als auch die Gründe enthielt, warum der angekündigte Beſuch des Timotheus unterblieb. Dieſes Schreiben war alſo rein geſchäftlicher Art. Derartige Schreiben aber mußten natürlich zu geringfügig erſcheinen, als daß man auf ihre Aufbewahrung hätte bedacht ſeyn ſollen.

Inhaltes nur durch die Verhältnisse und Umstände bedingt seyn konnte, unter denen ein Brief verfaßt wurde, insbesondere durch die Bedürfnisse der Leser? So war namentlich das stärkere Hervortreten des dogmatischen Stoffs in den Briefen an die Galater, die Korinther und Römer in den eigenthümlichen Bedürfnissen der betreffenden Gemeinden und in ihrem Verhältniß zu Paulus begründet. In die Gemeinde zu Thessalonich waren keine judaistischen Verführer eingedrungen, gegen deren verderblichen Einfluß er die ihm eigenthümlichen Lehrbestimmungen ausführlicher zu entwickeln und zu vertheidigen gehabt hätte, wie im Briefe an die galatischen Gemeinden. Die Christen zu Thessalonich als Macedonier hatten schwerlich die Beweglichkeit des rein helleniſchen Geistes, und als Paulus seine Sendschreiben an sie richtete, war ihre Gemeinde noch viel zu jung, als daß sie in ihrer Mitte so verschiedene, zum Theil krankhafte und verkehrte Erscheinungen des religiösen Denkens und Lebens, so mannichfaltige Mißverhältnisse, so verderbliche Parteiungen hervorgerufen und dadurch zu so vielen Bedenklichkeiten und Fragen Anlaß gegeben haben könnte, wie sie in der korinthischen Gemeinde sich erhoben und dem Apostel so reichen Stoff zur vielseitigsten Belehrung, Ermahnung, Warnung und Selbstrechtfertigung boten. Daß endlich die im Römerbriefe gegebene umfassendere Entwickelung der pauliniſchen Grundlehren im engsten Zusammenhange mit dem Zwecke dieses Briefes stehe und durch das in seinen speciellen Beziehungen erst noch fest zu stellende Verhältniß des Apostels zur römischen Gemeinde bedingt war, darüber ist man allgemein einverstanden, wie verschieden man auch sonst über den Zweck dieses Briefes denkt. Am wenigsten aber ist Baur berechtigt, den reichen dogmatischen Inhalt des Römerbriefs in Vergleich mit der verhältnißmäßigen dogmatischen Armuth unseres Briefs als einen Grund gegen die Echtheit des letzteren geltend zu machen, da nach seiner (freilich unbegründeten) Behauptung die römische Gemeinde

eine ſtarr judenchriſtliche war, welche Paulus für ſeine Auffaſſung des Chriſtenthums gewinnen wollte, während nach 1 Theſſ. 1, 9. 2, 14. die Gemeinde zu Theſſalonich lediglich aus Heidenchriſten beſtand.

Zweitens. Nach Hn. D. Baur's Behauptung „verräth der Brief auch eine Abhängigkeit und Unſelbſtändigkeit, wie ſie ſich ſonſt bei keinem echten pauliniſchen Briefe finde. Der Hauptinhalt deſſelben ſey nichts Anderes, als eine ſehr gedehnte, die Theſſalonicher nur an das ihnen ſchon Bekannte erinnernde Auseinanderſetzung des uns aus der Apoſtelgeſchichte bekannten geſchichtlichen Herganges der Bekehrung der Theſſalonicher, ſey es, daß der Verfaſſer des Briefs dieſes geſchichtliche Material unmittelbar aus der Apoſtelgeſchichte oder aus einer anderen Quelle genommen habe (Kap. 1, 4 ff. 2, 1 ff. 3, 1 ff.). Ueberall ſey nur von Dingen die Rede, welche den Leſern, wie der Verfaſſer durch das immer wiederkehrende εἰδότες 1, 4., αὐτοὶ γὰρ οἴδατε 2, 1., μνημονεύετε γάρ 2, 9., καθάπερ οἴδατε 2, 11., αὐτοὶ γὰρ οἴδατε 3, 3., καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε 3, 4., οἴδατε γάρ 4, 2. ſich ſelbſt geſtehen müſſe, ſchon bekannt geweſen ſeyen." Aber iſt denn eine ſolche Erinnerung der Leſer an ihnen bereits bekannte Dinge etwas pſychologiſch Unnatürliches? Kömmt der Fall nicht häufig vor, daß von einander getrennt lebende Freunde, einem natürlichen und wohlberechtigten Herzensdrange folgend, in Briefen ehedem und ſelbſt vor gar nicht langer Zeit mit einander verlebte Verhältniſſe und deren Details ſich vergegenwärtigen und durch ſolche Vergegenwärtigung ſich aufrichten und erquicken? Am wenigſten kann die Recapitulation bekannter Thatſachen unter denjenigen Umſtänden befremden, unter welchen der erſte Brief an die Theſſalonicher, bei Vorausſetzung ſeines pauliniſchen Urſprunges, geſchrieben iſt. Der Apoſtel war plötzlich genöthigt worden, die eben erſt begründete Gemeinde zu verlaſſen (Apoſtgeſch. 17, 10.); nach 1 Theſſ. 2, 11. 19. 3, 6. muß aber zwiſchen ihm und der jungen Gemeinde ein ſehr

inniges Verhältniß bestanden haben und dieselbe seinem Herzen ganz besonders theuer geworden seyn; daher die Besorgniß um ihr Schicksal und um den Fortgang ihres religiös-christlichen Lebens; daher der wiederholte Wunsch, zu ihr zurückzukehren (2, 18.); daher die Absendung des Timotheus zu ihr, durch den er zuerst wieder Nachrichten und zwar im Allgemeinen erfreuliche Nachrichten von ihr erhält (3, 1 ff.). Was Wunder also, wenn er seinem von dieser ersten frohen Nachricht freudig bewegten Herzen freien Lauf läßt in der Vergegenwärtigung seiner persönlichen Wirksamkeit in der Gemeinde und ihres Erfolgs, in der Erinnerung an seine fortwährende Sorge um die Gemeinde, zumal solch' eine „Recapitulation" zugleich ein Mittel seyn mußte zur Befestigung des bisher bestandenen innigen Verhältnisses und ein kräftiger Hebel für die nöthig befundenen Ermahnungen zum treuen Festhalten am Glauben unter schweren Verfolgungen, zur beständigen Arbeit am Werke der Heiligung, zur Tilgung aller den Einzelnen aus dem früheren heidnischen Lebenszustande noch anklebenden Flecken [6])? Namentlich scheint

---

6) Wie fast sämmtliche von Baur gegen den pauliniſchen Urſprung unſerer Briefe vorgebrachten Einwände in bloß subjectivem Gefühl und Urtheil beruhen, ſo ganz beſonders der eben beſprochene. Und was der däniſche Theolog D. Scharling in ſeiner Schrift über die Paſtoralbriefe (Jena 1846) S. 13. bemerkt: „Gewiß iſt es, daß nirgends anders die Kritik ein ſo ſtarkes Gepräge von ſubjectiver Willkür zu tragen ſcheint, als wo ſie ihre Argumente aus dem Mangel an Gedankenfülle, innerem Zuſammenhang, Zweckmäßigkeit logiſcher Ordnung u. ſ. w. bei den Denkmalen des Alterthums hernimmt, deren gewöhnlich angenommenen Urſprung ſie beſtreitet," leidet ganz beſonders auf das Kapitel „Allgemeine Bemerkungen über die kleineren paulin. Briefe" in Baur's Paulus, S. 499 ff. Anwendung. Wie ſehr aber ein ſolcher kritiſcher Subjectivismus täuſcht und zu welchen einander ganz widerſprechenden Reſultaten er führt, dieß beweiſt aus dem Gebiete der claſſiſchen Alterthumskunde das bekannte, auch von Scharling a. a. O. angeführte ſchlagende Beiſpiel der von einigen Philologen an Cicero's cati-

Paulus ſeine in Ausübung ſeines apoſtoliſchen Berufes bewieſene ſittliche Lauterkeit, Uneigennützigkeit, Arbeitſamkeit und aufopfernde Hingabe (Kap. 2, 3—12.) im Hinblick auf den Mangel an dieſen Tugenden in der Gemeinde (Kap. 4, 4. 6. 11.) hervorzuheben, um gleichen Eifer im Streben darnach zu entzünden (vgl. 2 Theſſ. 3, 7 ff.). Iſt aber die Schilderung der den Leſern bereits bekannten Thatſachen pſychologiſch gerechtfertigt, ſo kann natürlich auch der Gebrauch der auf das Bekannte verweiſenden Formeln *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε*, *καθὼς οἴδατε* u. dgl. nicht befremden [7]). — Was aber den Vorwurf betrifft, daß der Verfaſſer des Briefs das geſchichtliche Material aus der Apoſtelgeſchichte entnommen habe, ſo müßte D. Baur erſt die Berechtigung des kritiſchen Kanons nachweiſen, daß die Uebereinſtimmung eines neuteſtamentlichen Briefs in Erwähnung geſchichtlicher Verhältniſſe mit der Apoſtelgeſchichte ein entſchiedenes Merkmal der Unechtheit ſey. Treffen nicht auch die in den beiden Korintherbriefen vorausgeſetzten Lebensumſtände Pauli im We-

---

linariſchen Reden geübten höheren Kritik. Vgl. Eichstädt de orationibus Catilinariis. Ien. 1837.

7) Ganz dieſelbe Bewandtniß hat es mit der Stelle Gal. 4, 13., vgl. 1 Kor. 12, 2. — Von dem oben mitgetheilten baur'ſchen Verzeichniß kommen übrigens die Stellen 1, 4. 3, 3. und 4, 2. in billigen Abzug. In der erſten Stelle nämlich iſt der Participialſatz *εἰδότες* etc. nicht auf die Theſſalonicher, ſondern auf den Apoſtel zu beziehen, als das zweite und dem *μνημονεύοντες* etc. (V. 3.) parallele Motiv zum Danke gegen Gott (V. 2.). Dieſe Einführung eines Grundes oder Motivs mittelſt *εἰδότες* gehört aber zu den in allen ſeinen Briefen vorkommenden Lieblingswendungen des Apoſtels. Ohne alle Berechtigung im Zuſammenhange iſt dagegen die wahrſcheinlich von Baur vorausgeſetzte Conſtruction, nach welcher in bekanntem Gräcismus (vgl. Winer's Gramm. S. 620 f.) *εἰδότες* auf *ὑμῶν* bezogen wird. — In Kap. 3, 3. und 4, 2. aber wird nicht auf ein bekanntes Verhältniß zwiſchen Paulus und ſeinen Leſern, ſondern auf eine den letzteren gegebene Lehre verwieſen, gerade ſo wie in der (von Baur nicht mit aufgeführten) Stelle Kap. 5, 2.

sentlichen mit den Angaben der Apostelgeschichte dergestalt zusammen, daß die Kritiker in Bestimmung der Zeit und des Orts der Abfassung dieser beiden Briefe fast sämmtlich mit einander übereinstimmen [8]), um von dem 15. Kap. des Römerbriefes zu schweigen, da Baur die Authentie dieses Kapitels nicht anerkennt. Muß denn die wirkliche oder vermeintliche Differenz überall so groß seyn wie zwischen Apostgesch. 15. und Galat. Kap. 2.? Worauf reducirt sich denn aber der unserem Briefe mit der Apostelgeschichte gemeinsame geschichtliche Inhalt? Darauf, daß Paulus, nachdem er in Philippi Schmach und Leiden erduldet, nach Thessalonich gekommen, daselbst für seine Predigt einen sehr empfänglichen und gedeihlichen Boden gefunden hatte und bald darauf nach Athen gegangen war. Während dagegen die Apostelgeschichte nichts von Bedrängnissen und Verfolgungen weiß, denen die Gemeinde zu Thessalonich sowohl während des Apostels Anwesenheit daselbst (1 Thess. 1, 6. [9])), als auch nach dessen Abreise ausgesetzt war (1 Thess. 2, 14. 3, 3. 2 Thess. 1, 4.), schweigt der Brief von jenem durch die Juden gegen Paulus in Thessalonich angezettelten Aufstande, durch welchen dieser sich genöthigt sah, die Stadt zu verlassen

---

8) Vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen Schleiermacher's in s. Einleitung ins N. T., herausg. von Wolde (Berlin 1845) S. 148 f., welcher „den Kern von echten pauliniſchen Briefen," an denen wir „einen Maßstab für die übrigen haben," nicht bloß aus den beiden Korintherbriefen, dem Galater- und Römerbriefe bestehen läßt, sondern auch den ersten Brief an die Thessalonicher dazu rechnet. Unter Baur's Schülern erkennt auch Georgii diesen Brief als echt an, in Zeller's Jahrbüchern 1835. 1. H. S. 6. 11.

9) Daß die Gemeinde schon während des Apostels Anwesenheit Anfechtungen zu bestehen hatte (worauf man bisher gar nicht geachtet hat), erhellt unwiderleglich aus dem Ausdruck δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ in 1, 6. Hätte Paulus an die Zeit nach seiner Abreise gedacht, so hätte er τηροῦντες oder κρατοῦντες τὸν λόγον sagen müssen.

geſch. 17, 5 ff.). Während in 1 Theſſ. 1, 9. vgl. 2, 14. meinde zu Theſſalonich als eine rein heidenchriſt- orausgeſetzt wird, waren es nach Apoſtgſch. 17, 4. ei- uden und eine große Anzahl Proſelyten, die ſich da- um Chriſtenthum bekehrten [10]). Während endlich nach eſch. 17, 15 f. 18, 5. die in Berôa zurückgebliebenen, aulus zu ſich nach Athen beſchiedenen Gehülfen, Ti- is und Silvanus, erſt in Korinth mit ihm zuſam- ifen, war nach 1 Theſſ. 3, 1. wenigſtens der Erſtere h ſchon in Athen zu ihm geſtoßen [11]). Schwerlich

---

nach der gewöhnlichen Lesart σεβομένων Ἑλλήνων πολὺ πλῆ- s. Nach der äußerlich nicht genug beglaubigten Lachmann'- en Lesart σεβομένων καὶ Ἑλλήνων wird die Differenz zwar mindert, aber nicht völlig beſeitigt. Zwar berufen ſich Manche, e Schott, zur Empfehlung dieſer Lesart auf Apoſtelgeſch. , 17., wo auch das einfache οἱ σεβόμενοι Proſelyten bezeichne. er dieſe eine Stelle kann doch nicht beweiſen, daß zu οἱ βόμενοι nie ein Subſtantiv beigeſetzt werde; findet ſich doch ch Apoſtelgeſch. 13, 50. τὰς σεβομένας γυναῖκας (nicht ein- ch τὰς σεβ.) und 13, 43. ſogar σεβόμενοι προσήλυτοι! id ſollte ſich die Einfügung des καί durch Abſchreiber nicht elleicht aus dem Anſtoße erklären, den man daran nahm, daß n Widerſpruch mit den Erfolgen der apoſtoliſchen Predigt in deren Städten gerade hier nicht auch reine Heiden zum Evan- lium ſich bekehrt haben ſollten?

war ſucht Wieſeler in ſeinem gehaltreichen Werke, die „Chro- logie des apoſtoliſchen Zeitalters" (Götting. 1848) S. 248 ff. ieſe Differenz durch die Annahme auszugleichen, Paulus habe war den Timotheus und Silvanus ſchon in Athen erwartet Apoſtelgeſch. 17, 16.), aber, „von der im Briefe an die Theſſa- nicher geſchilderten Unruhe getrieben, von der dortigen Ge- meinde bald möglichſt etwas zu erfahren," ſeinen Entſchluß als- bald geändert und „den Timotheus bei irgend einer Gelegenheit wiſſen laſſen, daß er vor ſeiner Ankunft noch nach Theſſalonich gehen möge, um die dortigen Chriſten zu ſtärken und ihm über hre Zuſtände Nachricht zu geben." Die Worte ἐπέμψαμεν τὸν Τιμόθεον ſeyen daher ſo zu paraphraſiren: „wir ſandten den Ti- motheus, der ſchon im Begriffe war, nach Athen zu gehen, in welchem Falle wir in Athen nicht allein geblieben wären." Aber

würde sich ein Falsarius des zweiten Jahrhunderts, der den in unserem Briefe vorausgesetzten Stoff aus der Apostelgeschichte schöpfte, eine solche Differenz mit letzterer Schrift haben zu Schulden kommen lassen. Von des Timotheus Absendung nach Thessalonich (1 Thess. 3, 1 ff.) aber weiß die Apostelgeschichte nichts. Hätte Baur in Anwendung seines kritischen Verfahrens auf unseren Brief consequent seyn wollen, so mußte er, wie er sonst eine Abhängigkeit unseres Briefstellers von den Korintherbriefen annimmt, den Bericht von des Timotheus Absendung und deren erfreulichem Resultat aus Nachbildung dessen erklären, was Paulus 1 Kor. 4, 17. 16, 10. von des Timotheus Sendung nach Korinth und derjenigen des Titus ebendahin (2 Kor. 2, 12. 7, 6 ff.) bemerkt.

Drittens. Aber, fährt Hr. Baur fort, jene „fortgehende Recapitulation einer gar nicht alten, sondern noch ganz neuen Geschichte geschieht noch überdieß mit mehr oder minder deutlichen Reminiscenzen an andere paulinische Briefe, namentlich die Korintherbriefe. Die Stelle 1, 5: *τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει*, ist augenscheinlich [?] der Stelle 1 Kor. 2, 4. nachgebildet; 1, 6: *μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου*, der Stelle 1 Kor. 11, 1.; ebenso lautet 1, 8: *ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ἡμῶν — ἐξελήλυθεν*, wie Röm. 1, 8: *ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*. Die Stelle 2, 4 ff. faßt nur die in den Korintherbriefen ausgesprochenen Grundsätze kurz zusammen. Man vgl. 1 Kor. 2, 4. [?]. 4, 3 f. 9,

---

schwerlich würde Jemand auf diese Erklärung verfallen, der nicht vom harmonistischen Interesse geleitet wird. Hätte es mit dem von Wieseler postulirten Sachverhältniß seine Richtigkeit, ich glaube fest, daß Paulus in diesem Falle *μένειν μόνοι* statt *καταλειφθῆναι μόνοι* gesagt haben würde. So aber beweist die Wahl des Ausdrucks *καταλειφθ.*, daß die in Rede stehende Person damals in seiner Umgebung gewesen ist. Vgl. Joh. 8, 9: *καὶ κατελείφθη μόνος ὁ Ἰησοῦς*.

15 f. und beſonders 2 Kor. 2, 17. 5, 11. Auf den letzteren Brief deuten namentlich die Ausdrücke πλεονεξία 2, 5., vgl. 2 Kor. 7, 2.; δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι 2, 6., μὴ ἐπιβαρῆσαι 2, 9., vgl. 2 Kor. 11, 9. hin, ſo wie auch 2, 7. auf 1 Kor. 3, 12 [ſoll wohl heißen 4, 14? Ref.] anſpielt." Allein ſoll denn der Apoſtel niemals Veranlaſſung gehabt haben, eine und dieſelbe und noch dazu ihm ſo nahe liegende Angelegenheit, wie den Charakter ſeiner Verkündigung des Evangeliums und deren Erfolg, ſo wie ſeine Uneigennützigkeit und aufopfernde Thätigkeit in Briefen an verſchiedene Gemeinden zu berühren? Und war nicht in dieſem Falle ein gewiſſer Parallelismus im Ausdruck eine ſich von ſelbſt verſtehende Folge? Oder ſoll es in den Schriften Eines und deſſelben Verfaſſers überhaupt keine Parallelſtellen geben? Und tragen die von Baur angezogenen Parallelen unſeres Briefs in Vergleich mit denen an die Korinther nur im entfernteſten den Charakter ſclaviſcher Nachahmung? Iſt nicht in den Briefen an die Römer und an die Galater, da, wo ſie einen gemeinſamen Gegenſtand, die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, behandeln, die Uebereinſtimmung im Ausdruck ungleich größer, als zwiſchen unſerem Briefe und denen an die Korinther, welche ſo durchaus frei und ſelbſtändig iſt, daß ſie nur als Beweis der Identität des Verfaſſers gelten kann? Aber freilich, es gehört zur Taktik Baur's, daß, wenn er einmal gegen eine neuteſtamentliche Schrift eingenommen iſt, er ſelbſt die entfernteſten und matteſten Anklänge an die angeblich allein echten Schriften deſſelben Verfaſſers als Beweis der Unſelbſtändigkeit und der Nachahmung, dagegen jede nur in der angefochtenen Schrift vorkommende Vorſtellung oder Redeweiſe als Kriterium der Unechtheit benutzt [12]). Uebrigens dient die Hervorhebung

---

12) Uebrigens hätte Baur als einander ähnliche Stellen auch anführen können 1 Theſſ. 2, 19. 2 Kor. 1, 14.; 1 Theſſ. 3, 7. 2 Kor. 7, 7.; 1 Theſſ. 5, 23 f. 1 Kor. 1, 8 f., vgl. 10, 13.; den

der Uneigennützigkeit und Arbeitsamkeit in unserem Briefe einem ganz anderen Zwecke als im ersten Briefe an die Korinther. In 1 Kor. 4, 12. gedenkt Paulus der Arbeit seiner Hände als Beweises der Demuth im Gegensatze zum Uebermuthe der Korinther; in der auf denselben Punct ausführlich eingehenden Episode aber in 1 Kor. 9, 6 ff. will er im Gegensatze zu den Starkgläubigen in der Gemeinde, die von ihrem Rechte auf Genuß heidnisches Opferfleisches zum Schaden der Schwachen und Engherzigen einen zu ausgedehnten Gebrauch machten, durch sein Beispiel zeigen, wie man um eines höheren Zweckes willen selbst dem Gebrauche eines wohl begründeten Rechts entsagen müsse. In unserem Briefe dagegen macht Paulus, wie wir gesehen haben, sein Beispiel der aufopfernden Hingabe, der Arbeitsamkeit und Uneigennützigkeit im Gegensatze zu dem Mangel an diesen Tugenden bei einem Theile der Gemeinde geltend. Wie man durch Anwendung baur'scher Sophismen in der Kritik alles Mögliche beweisen kann, so läßt sich mit ihrer Hülfe das Verhältniß zwischen der Darstellung in 1 Thess. und 1 Korinth. auch umkehren, jene als Original, diese als

---

Ausdruck *συνεργὸς τοῦ θεοῦ* 1 Thess. 3, 2. 1 Kor. 3, 9. Das in den synoptischen Evangelien und der Apostelgesch. so gangbare Verbum *παραγγέλλειν* in der Bedeutung gebieten ist, wenn man vom ersten Timotheusbriefe absieht, nur unseren Briefen (1 Thess. 4, 11. 2 Thess. 3, 4. 6. 10. 12.) mit 1 Kor. (7, 10. 11, 17.) gemeinsam. Ferner die Zusammenstellung von Glaube, Liebe, Hoffnung außer 1 Kor. 13, 13. nur 1 Thess. 1, 3. 5, 8. Kolosss. 1, 4 f. — Aus 2 Thess. gehört hierher *μαρτύριον* statt des sonst üblichen *εὐαγγέλιον* (2 Thess. 1, 10. 1 Kor. 1, 6. 2, 1.; sonst nur 2 Tim. 1, 8.); *συναναμίγνυσθαι* 2 Thess. 3, 14. 1 Kor. 5, 11. — Dagegen rechnet Baur mit Unrecht hierher die Redensart *ἐν βάρει εἶναι* 1 Thess. 2, 7., welche keineswegs gleichbedeutend mit *ἐπιβαρεῖν* ist, sondern inmitten der Gegensätze *οὐ ζητεῖν δόξαν* und *ἤπιον εἶναι* nichts Anderes bedeuten kann, als „in Gewicht, Ansehen seyn," d. i. sich solches geben, in welchem Sinne auch alle Ausleger seit Pelt den Ausdruck gefaßt haben.

die Nachahmung ſich erweiſen, indem man etwa ſo argumentirt: Die Berechtigung aufgeklärter Chriſten zum Genuß des Opferfleiſches und das Recht eines Apoſtels auf Alimentation von Seiten der Gemeinden ſind doch gar zu heterogene Dinge, als daß ſich beides mit einander ſo in Vergleich ſtellen läßt, wie es 1 Kor. 9. geſchieht; offenbar iſt dieſer Vergleich gewaltſam herbeigezogen und die Ausführlichkeit und Breite, mit welcher der Verfaſſer von 1 Kor. 9, 6 ff. in der angenommenen Rolle des Apoſtels von ſeinem guten Rechte und der Verzichtleiſtung auf daſſelbe ſpricht, ſteht in gar keinem Verhältniß zu der in Kap. 8. begonnenen Erörterung der Hauptfrage nach dem Genuſſe des Opferfleiſches. Steht es überhaupt einem Apoſtel an, von ſeiner Verzichtleiſtung auf ein ihm zuſtehendes Recht der verpflichteten Gemeinde gegenüber ſolches Aufheben zu machen, wie es der Verfaſſer von 1 Korinth. 9. thut? Würde wohl der Heidenapoſtel Paulus jene ſeine Berechtigung auf die Analogie des jüdiſchen Prieſterthums gegründet haben? Wo findet ſich etwas Derartiges in den anerkannt echten pauliniſchen Briefen? Wie viel einfacher iſt die verwandte Darſtellung im 1 Theſſal.! Offenbar hat letztere einem Pauliner der nachapoſtoliſchen Zeit als Thema zu der Ausführung in 1 Kor. 9. gedient, und es hat ſich dieſer Nachbildner unwillkürlich verrathen durch den in V. 5. 6. u. 12. angedeuteten Zweck, die angeſehenſten Judenapoſtel gegen die beiden Heidenapoſtel Paulus und Barnabas in Schatten zu ſtellen! — Aber ſogar auch von der Apoſtelgeſchichte ſoll unſer Brief in ſprachlicher Beziehung abhängig ſeyn. Denn, ruft Baur aus, „wie bezeichnend iſt für einen mit der Apoſtelgeſchichte bekannten Schriftſteller das τοῖς ἔθνεσι λαλῆσαι, ἵνα σωθῶσι, [in 2, 16.] ein Ausdruck, welcher ſonſt vom Apoſtel Paulus nie von ſeiner Verkündigung des Evangeliums gebraucht wird, wohl aber der Apoſtelgeſchichte ganz gemäß iſt (14, 1. 16, 6. 32. 18, 9.).“ „Denn λαλεῖν in 1 Kor. 2, 13. 3, 1. könne man hier nicht vergleichen, da λαλεῖν in

dieſen Stellen ſo viel als reden ſey, nicht ſo viel als *λαλεῖν τὸν λόγον*." Allein unſere Stelle enthält ja gar nicht die Redensart *λαλεῖν τὸν λόγον*, ſondern das einfache *λαλεῖν τινι*, zu Jemand reden. Warum ſoll man dieß nicht mit 1 Kor. 3, 1. (*λαλῆσαι ὑμῖν*) und 2 Kor. 7, 14. (*ἐλαλήσαμεν ὑμῖν*) vergleichen? Daß *λαλεῖν τινι* in dieſen, wie in anderen Stellen (Apoſtelgeſch. 10, 32. Hebr. 1, 2) ein Reden in Bezug aufs Evangelium iſt, ergibt ſich erſt aus dem Zuſammenhange, in unſerer Stelle aus der Angabe des Zwecks: *ἵνα σωθῶσι*. Die Zuſammenſtellung von *λαλεῖν τινι, ἵνα σωθῇ*, findet ſich weder in der Apoſtelgeſchichte, noch ſonſt wo. Hätte aber der Briefſteller auch wirklich die Redensart *λαλεῖν τὸν λόγον* gebraucht, ſo wäre dieß noch immer kein Beweis für ſeine Abhängigkeit von der Apoſtelgeſchichte, da ja umgekehrt Lukas in ſprachlicher wie ſachlicher Beziehung von Paulus vielfach abhängig iſt. Uebrigens iſt die Redensart *λαλεῖν τὸν λόγον* gar nicht alleiniges Eigenthum der Apoſtelgeſchichte (4, 29. 8, 25. 11, 19. 14, 25. 16, 6. 32.), ſondern wird auch wiederholt von Markus (2, 2. 4, 33. 5, 36.) gebraucht [13]).

Viertens. Ueberhaupt ſoll das Gepräge der Stelle 1 Theſſ. 2, 14—16. ganz unpauliniſch ſeyn. So ſehr nämlich auch dieſe Stelle mit der Erzählung in Apoſtelgeſch. 17, 5 ff. übereinſtimme, ſo ſey doch „die Vergleichung dieſer eben ſo ſehr den Juden als den Heiden zur Laſt fallenden Bedrückungen der

---

13) Es wundert uns, daß Baur nicht noch einige andere ſprachliche Parallelen zwiſchen unſeren Briefen und der Apoſtelgeſch. bemerkt und für ſeinen Zweck benutzt hat, nämlich die Redensarten *δέχεσθαι τὸν λόγον* 1 Theſſ. 1, 6. 2, 13. Apoſtelgeſch. 8, 14. 11, 1. 17, 11. Luk. 8, 13.; *ὁ λόγος τοῦ κυρίου* außer 1 Theſſ. 1, 8. 2 Theſſ. 3, 1. nur Apoſtelgeſch. 8, 25. 13, 48 f. 15, 35 f. 19, 10. 20.; die Zuſammenſtellung von *στηρίζειν* und *παρακαλεῖν* 1 Theſſ. 3, 2. 2 Theſſ. 2, 17. Apoſtelgeſch. 15, 32. Ferner 1 Theſſ. 1, 9: *ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, δουλεύειν θεῷ ζῶντι*, und Apoſtelgeſch. 14, 15: *ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν τὸν ζῶντα.*

theſſalonichiſchen Chriſten mit den Chriſtenverfolgungen in Judäa geſucht und unangemeſſen für den Apoſtel, der doch ſonſt die Judenchriſten ſeinen Heidenchriſten nie als Muſter vorhalte." Obſchon auch alle mir bekannten Ausleger bei Erklärung jener Stelle auf Apoſtelgeſch. 17, 5 ff. verweiſen, ſo muß ich doch die Identität der in dieſen Stellen erzählten Verfolgungen in entſchiedene Abrede ſtellen. Denn nach 1 Theſſ. 2, 14. hatte die ganze Gemeinde von ihren heidniſchen Volksgenoſſen die Bedrückung erfahren, der in der Apoſtelgeſchichte a. a. O. erzählte, von den Juden angezettelte Aufſtand aber war nur gegen Paulus und ſeine Begleiter gerichtet, und nur weil man dieſe nicht fand, ergriff man deren Wirth, den Jaſon, und einige Chriſten (τινὰς ἀδελφούς). In 1 Theſſ. 2, 14. ſind daher jedenfalls Verfolgungen und Bedrückungen gemeint, welche erſt nach der Abreiſe des Paulus über die Gemeinde ergangen waren, wie denn auch Paulus nach Kap. 3, 3. 5. ſolche befürchtet hatte. Iſt dieß richtig, ſo ſchwindet der Anſtoß, den Baur daran nimmt, daß in unſerer Stelle die heidniſchen Volksgenoſſen als die Verfolger der Gemeinde genannt werden, während nach der Apoſtelgeſchichte die Sache eben ſo ſehr den Juden als den Heiden zur Laſt falle. „Aber Paulus hat ſonſt nirgends ſeinen Heidenchriſten die Judenchriſten als Muſter vorgehalten"! Als ob er, was er ſonſt nie thut, nicht hier habe thun können, wenn es nur nichts an ſich Unnatürliches und Unangemeſſenes iſt! Soll denn Paulus, was einzelne judaiſtiſche Intriguanten gegen ihn und ſeine Wirkſamkeit ſich erlaubt hatten, ſämmtlichen Judenchriſten und unter ihnen beſonders den Paläſtinenſern dermaßen entgelten laſſen, daß es ihm unmöglich wäre, ihre in Verfolgungen erprobte Standhaftigkeit und Glaubenstreue anzuerkennen, Er, der doch Röm. 15, 27. die Heidenchriſten als Schuldner der paläſtinenſiſchen Judenchriſten bezeichnet, da ſie an deren geiſtlichen Gütern Theil bekommen hätten? Doch Hr. Baur leugnet den pauliniſchen Urſprung von Röm. 15. Dagegen

wird er die Berufung auf 2 Kor. 9, 13 f. gelten laſſen, wo Paulus tolerant genug iſt, an den paläſtinenſiſchen Judenchriſten herrliche Früchte ihres Glaubens anzuerkennen, nämlich Dankbarkeit gegen Gott für die Glaubenstreue ihrer heidenchriſtlichen Brüder in Achaja und für die von denſelben erfahrene Mildthätigkeit, deßgleichen eine ſich in Fürbitte äußernde Liebe gegen dieſe Heidenchriſten als Organe der überſchwänglichen Gnade Gottes. — Daß Paulus die Leiden der Theſſalonicher nur mit den von den paläſtinenſiſchen Chriſten erduldeten Verfolgungen vergleicht und durch Hinweiſung auf letztere die Leſer aufzurichten ſucht, kann nach der Apoſtelgeſchichte ſeinen Grund nur darin haben, daß bis dahin noch keine heidenchriſtliche Gemeinde dergleichen Verfolgungen erfahren hatte, ſondern alle Feindſeligkeit bloß gegen den Apoſtel und ſeine Gehülfen gerichtet geweſen war (Apoſtelgeſch. 13, 50. 14, 5. 16, 19 ff.).

Eben ſo wenig weiß ſich Baur in die 2, 15 f. gegen die Juden beigefügte Expectoration zu finden. Wäre nämlich Paulus der Verfaſſer des Briefs, ſo „habe er von den Chriſtenverfolgungen in Judäa nicht reden können, ohne an ſich ſelbſt als den Haupttheilnehmer an der einzigen, die hier eigentlich in Betracht kommen könne, zu erinnern. Nirgends habe Paulus ſeine Leiden um des Evangeliums willen mit den Miſſethaten der Juden gegen Jeſum und die Propheten in eine ſolche Verbindung gebracht wie hier (denn in einem ganz anderen Sinne ſpreche er von ſeiner *νέκρωσις Ἰησοῦ* 2 Kor. 4, 10.)"; fern liege ihm ſonſt „eine ſo allgemeine äußerliche Judenpolemik, daß er die Feindſchaft der Juden gegen das Evangelium nicht anders zu bezeichnen gewußt habe, als durch das bekannte, den Juden von den Heiden ſchuld gegebene odium generis humani." — „Man ſehe es der ganzen Faſſung der Stelle an, daß ihre Quelle nur die Erzählung der Apoſtelgeſchichte ſey; denn wie genau entſprächen die Ausdrücke *ἐκδιώκειν*, *κωλύειν* u. ſ. w. dem Apoſtelgeſch. 17, 5 f. und ſonſt erzählten Hergange." Wir

geben gern zu, daß dieſe Expectoration nicht geradezu nöthig war und man ſie nicht vermiſſen würde, wenn ſie fehlte. Aber eben ſo wenig wird man es dem Apoſtel verargen dürfen, daß, wenn im Augenblick eine Verſtimmung gegen die Juden ſich ſeiner bemächtigt hatte, er derſelben freien Lauf ließ. Iſt doch dieſe Verſtimmung keineswegs unmotivirt. Denn indem er der Bedrückungen gedenkt, welche ſich die ungläubigen Juden gegen die paläſtinenſiſchen Chriſten erlaubt hatten, vergegenwärtigt ſich ihm zugleich die ſonſtige Feindſchaft dieſer Juden gegen das Evangelium ſowohl in dem an dem Herrn verübten Frevel, als auch in den gegen ihn, den Apoſtel, gerichteten Verfolgungen und den ſeiner Berufsthätigkeit bereiteten Hinderniſſen, und dieß veranlaßt ihn wieder, ſowohl dieſe Feindſeligkeit durch die Erinnerung an das Benehmen der Juden gegen ihre eigenen Propheten in ihr wahres Licht zu ſtellen [14]), als auch auf die Urſache dieſes Verhaltens gegen die chriſtliche Sache in ihrem Grundcharakter der Gottentfremdung und Menſchenfeindlichkeit hinzuweiſen, woran ſich der Gedanke an das über ſie ergangene göttliche Strafgericht ganz natürlich anſchließt. Nur wer wie Baur von vorn herein den Erweis der Unechtheit des Briefs um jeden Preis ſich zum Ziel geſteckt hat, kann in dieſer, wenn auch ſonſt bei Paulus nicht weiter vorkommenden, Gedankenverbindung Schwierigkeiten erblicken. Eine beſondere, der ſinnigen Art des Paulus ſehr angemeſſene rhetoriſche Pointe liegt in dem Gedanken, daß die Juden aus Menſchenhaß den Heiden die Seligkeit mißgönnen. Die

14) Wie Schott zu d. St. ſehr richtig bemerkt: „Ne quis ad excusandos hos Iudaeos, qui adeo dominum Iesum interfecissent, diceret abreptos fuisse fervore ex ignorantia summa profecto, quum Iesum non agnoscerent verum Messiam (suum non haberent), addebat apostolus Iudaeos adeo suos vates divinos, quos tanquam suos et suae religionis doctores agnoscerent, quorum oracula sacro eorum codice comprehenderentur, interfecisse.“

Uebereinſtimmung des ſummariſchen Berichtes über das Verhalten der Juden gegen die apoſtoliſche Berufsthätigkeit des Paulus (in den Worten ἡμᾶς ἐκδιωξάντων — — ἵνα σωθῶσι) mit der Apoſtelgeſchichte (13, 50. 14, 5. 17, 13.) würde nicht einmal in dem Falle einen Grund gegen die Echtheit des Briefs abgeben, wenn die Unglaubwürdigkeit jenes Buchs in dem Grade feſtgeſtellt wäre, als ſie Baur durch ſeine Forſchungen erwieſen zu haben glaubt. Denn jene Schilderung ſteht im vollkommenſten Einklange mit demjenigen, was anderwärts her über den Charakter der Juden und ihre Geſinnung gegen das Evangelium bekannt iſt. Iſt Paulus der Verfaſſer des Briefes, ſo hat er dieſe Stelle niedergeſchrieben in dem friſchen Andenken an die Reihe ſeiner ſeither von den Juden erfahrenen Verfolgungen und er hat den Ausdruck ἐκδιωξάντων unwillkürlich, aber ſehr bezeichnend gewählt, indem Juden es waren, welche durch Aufwiegelung der Heiden ſeine Vertreibung aus den Städten veranlaßten [15]). Wie vortrefflich harmonirt ſonach dieſe Schilderung mit der Zeit und mit der Situation, in welcher der Brief geſchrieben ſeyn will! Nur ein chicanöſer Criminalinquiſitor könnte die Erwähnung der eigenen Theilnahme des Briefſtellers an der erſten paläſtinenſiſchen Chriſtenverfolgung zur Legitimation ſeiner Perſon als des Apoſtels Paulus vermiſſen. Die Nothwendigkeit einer ſolchen Erwähnung iſt in dieſem Zuſammenhange durch nichts begründet und ohnedieß war Paulus durch die Gnade Gottes in ſeiner Bekehrung und in ſeiner Berufung zum Apoſtel ſeitdem in ein ganz anderes Verhältniß zum Evangelium geſtellt worden, als ſeine ehemaligen Glaubensgenoſſen und nunmehrigen Verfolger.

Endlich glaubt Baur in der angefochtenen Stelle auch noch einen Anachronismus entdeckt zu haben, durch welchen,

---

15) Vgl. Neander, Geſchichte der Pflanzung und Leitung des Chriſtenthums durch die Apoſtel, I. Bd. S. 341. 4. Aufl.

wenn er begründet wäre, die Unechtheit des Briefs allerdings außer Zweifel geſtellt würde. „Wovon kann," fragt er, „nachdem die Juden fortgehend das Maß ihrer Sünden voll gemacht haben, ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος natürlicher verſtanden werden, als von dem durch die Zerſtörung Jeruſalems über ſie ergangenen Strafgerichte?" Irre ich nicht, ſo legt Hr. Baur alles Gewicht darauf, daß es heiße, das Strafgericht ſey ergangen, „nachdem" die Juden das Maß ihrer Sünden voll gemacht haben. Und doch iſt dieſe Satzverbindung gar nicht vorhanden, ſondern der Infinitivſatz εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι κ. τ. λ. enthält eine Folgerung. Der Verfaſſer des Briefs meint, aus dem Verhalten der Juden gegen das Chriſtenthum ergebe ſich, daß jede Generation dieſes Volks (dieß liegt in πάντοτε, welches in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung „zu jeder Zeit" zu belaſſen iſt) das Ihrige dazu beigetragen habe, das Maß der Sündenſchuld voll zu machen. Uebrigens hätte Paulus auch recht wohl ſchon zu ſeiner Zeit ſagen können, das Maß der Sündenſchuld ſey voll, ſofern das geringe Quantum, welches noch fehlte, um die Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit zu motiviren, gegen das Ganze der Schuld nicht in Betracht kommen konnte. Damit wäre der Erklärung der ſo unbeſtimmten und allgemein gehaltenen Worte ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργή immer noch nicht präjudicirt. Baur's Deutung derſelben wird aber geradezu dadurch ausgeſchloſſen, daß in 2 Theſſ. 2, 4. der Ausdruck ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ von keinem anderen Tempel als dem in Jeruſalem verſtanden werden kann, dieſer Tempel folglich noch als beſtehend vorausgeſetzt wird, mithin beide Briefe noch vor dem Falle der heiligen Stadt geſchrieben ſeyn müſſen. Iſt dieß richtig, ſo bleibt nur die Wahl zwiſchen den zwei gewöhnlichen, von Baur nicht erwähnten Erklärungen. Entweder iſt mit Roſenmüller, Pelt und Schott ἔφθασε als praeteritum propheticum zu nehmen.

Denn obschon die Rede des ganzen Abschnittes schlicht prosaisch ist, so konnte doch gerade hier die Stimmung des Apostels im Vertrauen auf die Strafgerechtigkeit Gottes momentan zu prophetischem Schwunge sich erheben. Oder, was mir einfacher zu seyn scheint, der Apostel erblickt in den damaligen gedrückten politischen Verhältnissen Palästina's den Beginn des göttlichen Strafgerichts, den Anfang der Entwickelung zur endlichen Katastrophe, nach der apostolischen Grundansicht, daß die letzte Zeit (ὁ ἔσχατος καιρός) und mit ihr die Offenbarung des göttlichen Zorns schon da sey, in welchem Sinne die Stelle auch von Olshausen, de Wette und Baumgarten-Crusius gefaßt wird. Denn nachdem unter der Regierung des Herodes Agrippa die Lage des jüdischen Landes sich etwas erträglicher gestaltet hatte, wurde dasselbe nach dessen Tode im J. 45 zur römischen Provinz erklärt, und es brachen von nun an über das Volk Stürme und Unglücksfälle herein, deren ununterbrochene Kette im völligen Untergange des Staates endigte. Aus der Zeit bis zur Abfassung unseres Briefs gehören hierher die unter dem Procurator Fadus beginnende und unter seinem Nachfolger Tiberius fortdauernde Hungersnoth (Joseph. Antiqq. XX, 2, 5. Apostelgesch. 11, 28.); der Auftritt des Goeten Theudas (Jos. Antt. XX, 5, 1.) unter demselben Procurator; der Volksauflauf zur Paschazeit in Jerusalem unter dem Procurator Cumanus, bei dessen Unterdrückung nach Josephus Antt. XX, 5, 3. an 20000, nach Bell. Iud. II, 12, 1. über 12000 Menschen auf der Flucht durch die engen Straßen erdrückt, zerquetscht und zertreten wurden [16]); die auf Anlaß der Ermordung eines kaiserlichen Sclaven verfügte Plünderung der Flecken um Bethoron und

16) Ganz willkürlich bezieht Bengel im Gnomon die Worte ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργή auf dieses Ereigniß allein, und setzt daher die Abfassung des Briefes ums Jahr 48.

die Gefangennehmung ihrer vornehmſten Einwohner (Ios. Antt. XX, 5, 4. Bell. Iud. II, 12, 2.); der Aufſtand der Galiläer wegen eines von den Samaritern ermordeten Juden (Ios. Antt. XX, 6, 1. u. Bell. Iud. II, 12, 4—5.) unter demſelben Procurator; die Unmaſſe von Räubern, Zauberern, Volksverführern und falſchen Propheten, die der Procurator Felix bei ſeiner Ankunft vorfand (Ios. Antt. XX, 8, 5.). Schreiende Thatſachen genug, um das Urtheil zu rechtfertigen, daß das dem Volke beſtimmte und deſſen endlichen Untergang (εἰς τέλος) herbeiführende göttliche Strafgericht bereits hereingebrochen ſey!

Fünftens. Hr. D. Baur findet einen Widerſpruch darin, daß nach Vergleichung von 3, 1. 6. und Apoſtelgeſch. 18, 5. der Brief nur wenige Monate nach der erſten Ankunft des Apoſtels in Theſſalonich geſchrieben ſeyn wolle und doch von „dem Zuſtande der Gemeinde eine Schilderung gebe, die offenbar nur auf eine ſchon längere Zeit beſtehende Gemeinde paſſe.“ Es ſey nicht zu begreifen, „wie von Chriſten einer kaum erſt geſtifteten Gemeinde geſagt werden könne, daß ſie nicht nur Vorbilder geworden ſeyen allen Glaubenden in Macedonien und Achaja, ſondern auch ihr Glaube ἐν παντὶ τόπῳ ἐξελήλυθεν, daß die Leute aller Orten davon erzählen, wie ſie ſich bekehrt und von den Götzen zu Gott gewandt haben, 1, 7 f.“ Allein Theſſalonich und Korinth, in welcher letzteren Stadt der Brief unter Vorausſetzung ſeiner pauliniſchen Abfaſſung geſchrieben iſt, waren ja große Seehandelsſtädte. In Folge des regen Weltverkehrs einer ſolchen Stadt konnte bei dem Intereſſe, welches die Betheiligten daran nahmen, die Nachricht von der Aufnahme, die das Wort Gottes in Theſſalonich gefunden, gar ſchnell nach allen Richtungen hin, vielleicht noch während des Apoſtels Anweſenheit daſelbſt, ſich verbreiten, und konnte Paulus ſpäter in Korinth von chriſtlichen Reiſenden und Handelsleuten aus allen Gegenden Kunde erhalten von dem Ein-

druck, den dieſe Nachricht gemacht hatte [17]). Hierzu reichte die Zeit von einigen Monaten, die auch nach Baur's Zugeſtändniß ſeit der Anweſenheit Pauli in Theſſalonich bis zur Abfaſſung des Briefs verfloſſen waren, vollkommen aus. War aber der Ruf von der Bekehrung der Theſſalonicher der Abreiſe des Apoſtels voraufgegangen, warum ſollte Paulus nicht auch ſchon auf der Reiſe über Athen nach Korinth die Verbreitung dieſes Rufs erfahren haben? Die Bemerkung aber in 1, 9: *αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν κ. τ. λ.*, iſt nur erklärlich unter Vorausſetzung einer kurzen Zeit ſeit Stiftung der Gemeinde, indem nach Ablauf einiger Jahre der erſte Aufenthalt Pauli unter den Theſſalonichern ſchwerlich noch in ſolchem Grade das auswärtige Intereſſe in Anſpruch genommen haben würde. — Hr. Baur fragt weiter: „Wie kann der Apoſtel nach ſo kurzer Zeit ſagen, er habe im ſehnlichſten Wunſche, ſie perſönlich zu ſehen, ſchon wiederholt, nicht bloß einmal, ſondern zweimal zu ihnen kommen wollen, 2, 17. 3, 10.? Auch hier klingen die Korintherbriefe nach, in welchen freilich von ſolchen mehrmaligen Reiſen und Reiſeplanen oft genug die Rede iſt." Wir antworten: Schon ſeine unfreiwillige Abreiſe von Theſſalonich konnte unter dem Entſchluß ſtattfinden, zurückzukehren, ſobald es die Umſtände erlaubten; er konnte an dieſem Entſchluß durch ſeine Vertreibung aus Beröa gehindert worden ſeyn; er konnte endlich

17) Ohnedieß iſt das *ἐν παντὶ τόπῳ* ſicherlich nicht ſtreng buchſtäblich zu faſſen, ſondern, wie Wieſeler (a. a. O. S. 244., vgl. mit S. 41 f.) ſehr richtig bemerkt, die Kunde von dem Glauben der Theſſalonicher in entlegneren Gegenden erſcheint nach dem Texte als etwas Ausnahmsweiſes, was das Erſtaunen des Apoſtels erregt, weil ſonſt Paulus gleich V. 7. geſagt haben würde: *πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν ἐν παντὶ τόπῳ*. Ja, Paulus in ſeiner Lebendigkeit konnte ſelbſt in dem Falle wohl des hyperboliſchen Ausdrucks ſich bedienen, wenn er nur von Aquila und Priscilla, mit denen er damals zuſammengetroffen war (Apoſtelgeſch. 18, 2.), eine derartige Nachricht erhalten hatte.

in Athen den Entſchluß erneut und nur wegen Verhinderung der Ausführung deſſelben den Timotheus geſandt haben (Kap. 3, 1.). — Ferner befremdet es Hrn. Baur, daß „die Bruderliebe der Theſſalonicher, die ſie gegen alle Brüder in ganz Macedonien beweiſen, als eine ſchon ſo allgemein erprobte Tugend gerühmt werde.“ Dieſes Bedenken iſt nicht ohne einigen Schein von Berechtigung. Um es zu ſchärfen, würde ich die Frage ſo ſtellen, wie Paulus von einer Liebe der Theſſalonicher gegen alle Brüder in ganz Macedonien reden könne, da doch bis zu der Zeit, in welcher der Brief geſchrieben ſeyn will, der Apoſtelgeſchichte zufolge außerhalb Theſſalonichs nur erſt in Philippi und Beröa chriſtliche Gemeinden exiſtirten. Hierauf iſt aber zu erwiedern, daß Paulus nicht von einer Liebe gegen alle Gemeinden, ſondern gegen alle Brüder in Macedonien ſpricht. Hatten ſich nun auch in den übrigen Ortſchaften noch keine eigentlichen Gemeinden gebildet, ſo konnte doch eine Menge Einzelner das Chriſtenthum angenommen haben, die gerade in dieſer ihrer Iſolirtheit der Liebe und der Unterſtützung der organiſirten Gemeinden vorzugsweiſe bedurften. — Endlich fragt noch Baur: „Sollten ſchon damals Ermahnungen zu einem ruhigen, arbeitſamen Leben, wie ſie 4, 11 f. gegeben werden, ſo nöthig geweſen ſeyn?“ Hr. Baur überſieht, daß Paulus ſchon bei ſeiner perſönlichen Anweſenheit in Theſſalonich Gelegenheit und Veranlaſſung zu derſelben Ermahnung gefunden hatte (2 Theſſ. 3, 10.), was Niemanden befremden wird, der das Wort des Herrn von dem auf felſigen Boden gefallenen Samen erwägt und beherzigt (Matth. 13, 5. 19 f.). Und warum ſollten nicht gar Manche aus ihrem heidniſchen Leben den Hang zum Müßiggang, der in einer ſo großen, fortwährend Neues darbietenden Seehandelsſtadt immer neue Nahrung erhielt, mit ins Chriſtenthum herübergebracht haben?

Sechſtens. Auch auf den eſchatologiſchen Abſchnitt Kap. 4, 13—18. gründet Baur Zweifel und Bedenklichkei-

ten. Zwar schließe sich die hier gegebene Bestimmung „über das Verhältniß der Entschlafenen und Lebenden zu der Parusie Christi scheinbar an 1 Kor. 15, 52. sehr gut an," aber sie „gehe auch wieder weit darüber hinaus und gebe eine so concrete Vorstellung der überschwänglichen Sache, wie man sie sonst nirgends bei Paulus finde. Indeß könne dieß nach dem Vorgang der genannten Stelle dem Briefe nicht als unapostolisch angerechnet werden, wäre nur sonst sein apostolischer Charakter besser bewährt. Da dieß jedoch nicht der Fall sey, und da ferner nicht nur die Ermahnung über die Parusie eine sehr wichtige Stelle in dem Briefe einnehme (4, 13—18. 5, 1—11.), sondern auch sonst der Gedanke an sie als leitend durchblicke (1, 10. 2, 19. 3, 13. 4, 2. 5, 20.), so könne schon der erste Brief nur aus demselben Interesse für die Parusie hervorgegangen seyn, das im zweiten nur charakteristischer sich ausspreche. In diesem Hauptgedanken hängen beide Briefe so eng zusammen, daß sie nicht von einander getrennt werden können." Verstehen wir Hn. B a u r's schwankendes Urtheil richtig, so meint er, da die Echtheit des zweiten Briefs weit größeren Bedenklichkeiten unterliege, als die des ersten, und beide Briefe in einem und demselben Interesse zusammentreffen, so falle das ganze Gewicht der gegen die paulinische Abfassung des zweiten Briefs sich erhebenden Gründe auch auf den ersten. Allein die Veranlassung zu der eschatologischen Belehrung ist doch in jedem der beiden Briefe eine andere, im e r s t e n die Ungewißheit der Thessalonicher über das Schicksal ihrer verstorbenen Angehörigen in Vergleich mit den noch Lebenden zur Zeit der Wiederkunft Christi, im z w e i t e n die Beängstigung wegen der unmittelbaren Nähe des großen Ereignisses. Gesetzt aber auch, beide Briefe wollten ganz aus einer und derselben Veranlassung hervorgegangen seyn und die Unechtheit des zweiten unterläge keinem Zweifel, so wäre dieß noch kein Grund gegen die Echtheit des ersten. Denn warum sollte nicht auch ein Fälscher an den Inhalt eines echten Briefs

haben anknüpfen können, da er auf dieſe Weiſe ſein Werk am leichteſten als ein pauliniſches in Umlauf zu bringen hoffen konnte? Weit entfernt aber, daß der eſchatologiſche Abſchnitt Kap. 4, 13 ff. ein Bedenken gegen die pauliniſche Abfaſſung zu begründen vermöchte, dient er vielmehr als poſitiver Beweis für die Echtheit des Briefs. Denn eine ſolche Beſorgniß um das Schickſal der zur Zeit der Paruſie des Herrn bereits Verſtorbenen im Verhältniß zu den alsdann noch Lebenden war nur möglich bei einer erſt vor Kurzem gegründeten Gemeinde und in der älteſten Zeit des Chriſtenthums, rein undenkbar dagegen im zweiten Jahrhundert, nachdem die Hoffnung auf Auferſtehung der in Chriſto Verſtorbenen zum Behufe ihrer Vereinigung mit ihm in der Kirche allgemeinen Eingang gefunden und Paulus ſchon längſt in einem ſeiner bald zu weiteſter Verbreitung gelangten Briefe, 1 Kor. 15, 51 f., indirect gelehrt hatte, daß die Todten in nichts den zur Zeit der Wiederkunft Jeſu noch Lebenden zurückſtehen würden. Rein undenkbar iſt es auch, daß ein Fälſcher ſelbſt in der erſten Zeit nach des Paulus Tode dieſem eine Erwartung in den Mund gelegt haben ſollte, wie dieſe: *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι κ. τ. λ.*, eine Erwartung, deren Ungrund durch die Erfahrung erwieſen war[18]). Wir kommen auf dieſen Punct in unſerer Schlußbetrachtung zurück.

---

18) Nach Einigen, wie Paley (Horae Paulinae. Aus dem Engl. mit Anmm. von Henke. Helmſt. 1797. S. 253.), Koch (Comm. üb. d. 1. Br. an d. Theſſ. Berl. 1849. S. 42 f.), ſoll ſchon die Erwartung der nahen Wiederkehr Jeſu überhaupt einen Grund für die Echtheit enthalten, indem man ſpäterhin den Eintritt dieſes Ereigniſſes in weitere Zeitferne hinausgerückt habe. Allein jene Erwartung erhielt ſich bekanntlich noch lange über das apoſtoliſche Zeitalter hinaus. Vgl. z. B. Barnab. Epist. 21: *Ἐγγὺς γὰρ ἡμέρα, ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ· ἐγγὺς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ.* Iustin. Dial. c. Tryph. c. 28: *Βραχὺς οὗτος περιλείπεται προσηλύσεως χρόνος· ἐὰν*

In Beſtreitung der Echtheit des zweiten Briefs nimmt D. Baur größtentheils die ſchon von J. E. Chr. Schmidt und Kern geäußerten Zweifelsgründe wieder auf, einige unverändert, andere in bedeutender Modification. Wie ſich erwarten ließ, iſt es der apokalyptiſche Abſchnitt Kap. 2, 1—12. theils an ſich, theils in ſeinem Verhältniß zu den verwandten Erörterungen in 1 Kor. 15. und 1 Theſſ. 4, 13 ff., welcher als Hauptangriffswaffe dient. Hr. Baur meint, wenn auch die unzweifelhaft echten Briefe des Paulus „ſo manche Beweiſe einer noch von jüdiſchen Elementen durchdrungenen Denk- und Anſchauungsweiſe" darböten, ſo müſſe man ſich doch andererſeits hüten, einem Manne, welcher die Schranken des nationalen Bewußtſeyns aufs kräftigſte durchbrochen und auf einen vom Judenthum ſo weſentlich verſchiedenen Standpunct ſich erhoben habe, mehr Jüdiſches zuzuſchreiben, als mit entſcheidenden Gründen nachgewieſen werden könne." Gerade in der Vorſtellung von der Paruſie Chriſti habe der „echt pauliniſche Begriff des Chriſtenthums der Natur der Sache nach in abſtoßenden Gegenſatz zu dem judenchriſtlichen kommen müſſen." Denn, fährt Baur fort, „je mehr der eigentliche Schwerpunct des chriſtlichen Bewußtſeyns bei dem Apoſtel Paulus nur in alles dasjenige fallen konnte, was ſich auf das ſubjective, durch den Glauben an den Tod Jeſu vermittelte Verhältniß des einzelnen, ſeiner Heilsbedürftigkeit ſich bewußten Menſchen zu Chriſtus bezog, deſto mehr mußte der Blick von einem Ideenkreiſe abgezogen werden, in welchem das Weſen des Chriſtenthums nur in der äußern, nach der Form der altteſtamentlichen Theokratie gedachten Realiſirung des meſſianiſchen Gottesreichs liegen ſollte." Der Charakter des in Frage ſtehenden Abſchnitts könne daher nur inſoweit als pauliniſch gelten, als er mit den echten Brie-

---

φθάσῃ ὁ Χριστὸς ἐλθεῖν, μάτην μετανοήσετε. Tertull. de cultu fem. c. 9: „Nos sumus, in quos decurrerunt fines seculorum."

ſen des Apoſtels, insbeſondere mit 1 Kor. 15, 23—28. und 51. 52. zuſammenſtimme, wo ſich der Apoſtel in demſelben Kreiſe von Vorſtellungen bewege. Hier aber falle ſogleich ein großer Unterſchied in die Augen. Denn während wenigſtens in 2 Theſſ. Alles im Grunde ſich nur auf dieſe (?) Frage beziehe, ſie recht abſichtlich zum Gegenſtand einer beſonderen Erörterung gemacht werde, werde ſie 1 Kor. nur nebenher, auf eine ganz untergeordnete Weiſe berührt, nur in einem Zuſammenhang, in welchem der Apoſtel im großartigen Hinausblick auf die Hauptepochen der Entwickelung und endlichen Vollendung des Gottesreichs auch dieſes (?)[19] Moment nicht übergehen könne. Abſichtlich ſuche er Alles fern zu halten, „was nicht zur Sache ſelbſt gehöre oder kein unmittelbar praktiſches Intereſſe habe, wie die Frage, wie es ſich mit den die Paruſie ſelbſt Erlebenden verhalten werde. Die letzte Poſaune ſey nur das Zeichen der augenblicklich erfolgenden Auferſtehung, die eigene Vorſtellung einer ἁπάντησις ἐν νεφέλαις ſey mit keinem Worte angedeutet, und wo als Uebergang auf dieſe letzte Kataſtrophe die Bezwingung der feindlichen Mächte hervorgehoben werde, ſey nicht der Antichriſt, ſondern nur der Tod der letzte Feind, welcher überwunden werde. Die ganze Auffaſſungsweiſe habe in 1 Kor. nicht das ſpecifiſch-jüdiſche Gepräge der ſpäteren Zeit; beide Darſtellungen verhalten ſich zu einander wie die meſſianiſche Weiſſagung des 1 Kor. 15, 23 f. citirten Pſ. 110. und die bei dem Propheten Daniel 7. und 11."

---

19) Nirgends findet ſich im Zuſammenhange der baur'ſchen Rede ein Subject, worauf die von uns mit Fragzeichen bezeichneten Demonſtrativa ſich beziehen ſollen. Jedenfalls meint Hr. Baur die dem Reiche Chriſti feindſeligen Elemente, die dieſer bei und nach ſeiner Wiederkehr überwinden werde. Auch wird der Leſer diejenige Confuſion nicht unbemerkt laſſen, die ſich im unmittelbar Folgenden darin zeigt, daß Baur in dieſer, auf den zweiten Brief ſich beziehenden Erörterung in die Beſtreitung des erſten zurückſchweift.

Zuvörderſt müſſen wir es für ein ſehr gewagtes Spiel erklären, daß Baur den inneren und nothwendigen Zuſammenhang mit der Idee der Glaubensgerechtigkeit als Kriterium aufſtellt, nach welchem unter den ins N. T. übergegangenen jüdiſchen, beſonders eſchatologiſchen Vorſtellungen zwiſchen Pauliniſchem und Unpauliniſchem unterſchieden werden ſoll. Nach dieſem Kriterium würde ſicherlich auch in den von Baur unangetaſtet gelaſſenen Briefen gar Manches als unpauliniſch zu ſtreichen ſeyn. So möchten wir wiſſen, wie Baur die Nothwendigkeit der jüdiſchen Vorſtellung vom Hades (1 Kor. 15, 55.), oder die von der unſichtbaren Gegenwart der Engel in den gottesdienſtlichen Verſammlungen oder bei anderen heiligen Handlungen (1 Kor. 11, 10.), oder die von dem Felſen, der den Iſraeliten auf dem Zuge durch die Wüſte gefolgt ſeyn und aus dem ſie getrunken haben ſollen (1 Kor. 10, 4.), oder die von der Theilnahme der Chriſten an dem meſſianiſchen Gerichte nicht nur über die unheilige Menſchenwelt, ſondern ſogar auch über die Engel (1 Kor. 6, 2 f.), oder die von einer kurz vor der Wiederkunft des Herrn hereinbrechenden großen Noth und Drangſal (1 Kor. 7, 29 ff.) aus der Idee der Glaubensgerechtigkeit deduciren will, und doch gehört die zuletzt genannte Erwartung ganz demſelben Kreiſe jüdiſch-eſchatologiſcher Vorſtellungen an, wie der Begriff des Antichriſts, als in welchem alle dem Reiche Gottes feindlichen, vor deſſen endlicher Vollendung mit aller Macht hervorbrechenden Elemente einen perſönlichen Mittelpunct haben ſollten. Soll der organiſche Zuſammenhang mit der Idee der Glaubensgerechtigkeit den Maßſtab abgeben zur Scheidung zwiſchen Pauliniſchem und Unpauliniſchem, ſo könnte man zuletzt auch den Mittelpunct und Kern der neuteſtamentlichen Apokalyptik, die Vorſtellung von der Paruſie des Herrn zur Auferweckung der Todten und zum Weltgericht, als unpauliniſch in Anſpruch nehmen. Denn warum ſollte das im lebendigen Glauben an ſeinen Erlöſer des Friedens mit Gott gewiß gewordene Gemüth

ſich nicht genügen laſſen an einer ſchon unmittelbar nach dem Tode in der unmittelbaren Gemeinſchaft mit Chriſtus zu hoffenden unvergänglichen Seligkeit (Philipp. 1, 23.)? Nur der offenbare Widerſpruch einer Vorſtellung mit der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit kann als Merkmal des Unpauliniſchen dienen. Der Begriff des perſönlichen Antichriſts ſteht mit dieſer Lehre eben ſo wenig in Widerſpruch, als die übrigen von Paulus aus dem Judenthum ins Chriſtenthum mit herübergenommenen eſchatologiſchen Vorſtellungen, ſondern ſie ſind gegen dieſelbe indifferent. Auch daß nach dem zweiten Briefe an die Theſſalonicher die Realiſirung des Gottesreichs nur in der Form der altteſtamentlichen Theokratie erfolgen ſoll, iſt eine willkürliche Behauptung Baur's. Denn wo iſt auch nur mit einer Sylbe angedeutet, daß Jeruſalem und ſein Tempel der Centralpunct dieſes Reiches ſeyn werde? Daß aber die Vorſtellung von einem perſönlichen Antichriſt ſich ſonſt nirgends in den pauliniſchen Briefen findet, kann doch unmöglich einen Grund gegen die Echtheit des Briefs abgeben. Denn wie manches Andere kömmt auch in den vier Normalbriefen nur einmal vor, z. B. die ſchon vorhin von uns angeführten Vorſtellungen in 1 Kor. 11, 10. 10, 4. 6, 2 f., ferner die Vorſtellung von dem nach dem Sündenfalle und wegen deſſelben auch über die vernunft- und lebloſe Schöpfung verhängten, erſt bei der Zukunft des Herrn zu löſenden Fluche der Vergänglichkeit (Röm. 8, 19 ff.), die Lehre von einem dereinſtigen Ende der Mittlerherrſchaft Jeſu (1 Kor. 15, 28.), die Einſetzung des heiligen Abendmahles. Und wenn der zweite Brief an die Theſſalonicher einer der erſten von Paulus geſchriebenen iſt, wäre es nicht auch denkbar, daß die Vorſtellung vom Antichriſt ſpäterhin, wenn auch nicht vom Apoſtel aufgegeben, doch in deſſen Bewußtſeyn bedeutend zurückgetreten wäre?

Auch das Verhältniß zwiſchen den Abſchnitten 2 Theſſ. 2. und 1 Kor. 15. hat Baur in durchaus falſchem Lichte aufgefaßt und dargeſtellt. Denn daß in 2 Theſſ. des Antichriſts

ausführlicher, in 1 Kor. 15. dagegen gar nicht gedacht wird, dieß hat seinen Grund lediglich in der Verschiedenheit der Veranlassung und des Zwecks der beiden Abschnitte. In 1 Kor. sucht Paulus bekanntlich wider gewisse Gegner die Möglichkeit und Wirklichkeit der Auferstehung des Leibes zu vertheidigen. Vielleicht in Berücksichtigung einer Zweifelsfrage dieser Gegner, warum denn die Todten bis jetzt noch nicht erweckt seyen, da doch der Messias längst auferstanden sey, unterscheidet Paulus V. 23 ff. drei verschiedene, der Zeit nach aus einander liegende Acte des Einen großen Drama's der Auferstehung. Der erste dieser Acte umfaßt die eigene Auferstehung Jesu, der zweite die der Christen (τῶν τοῦ Χριστοῦ), der dritte die der übrigen Menschen. Um die Zeit des dritten Actes näher zu bestimmen, gibt der Apostel einige Andeutungen über die letzten, dem Abschluß der Entwickelung des göttlichen Reichs voraufgehenden Ereignisse, die Besiegung der diesem Reiche feindseligen Gewalten durch Christum. Ein ausführlicheres und tieferes Eingehen in diese letzten apokalyptischen Processe lag also hier außer dem Zweck des Apostels. Nicht einmal darüber erklärt er sich, welche Bewandtniß es mit dem dritten Acte, der Auferstehung der Nichtchristen, habe, obschon die Erörterung dieses Punctes sehr nahe gelegen hätte. Im zweiten Briefe an die Thessalonicher dagegen handelte es sich lediglich um die Nähe der Parusie. Um die durch die Erwartung der unmittelbarsten Nähe dieses Ereignisses geängsteten Gemüther zu beruhigen, erinnert Paulus an seine früher gegebene mündliche Belehrung[20]), daß, bevor nicht der Antichrist erschienen

20) Vgl. V. 5. Nur diese Stelle beweist, daß auch der mündliche Unterricht des Apostels in Thessalonich vorzugsweise eschatologisch war. Dagegen beruft sich de Wette zum Beweis für diese Thatsache auf die Anklage in Apostelgesch. 17, 7. Aber diese Anklage ist nur boshafte Verdrehung, welche sich die Feinde des Apostels selbst in dem Falle erlauben konnten, daß Paulus ausdrücklich von einem Königthum Christi im geistigsten Sinne des Johannes (Joh. 18, 36.) gesprochen hätte.

ſey, auch vom unmittelbaren Eintritt der Paruſie ſelbſt noch nicht die Rede ſeyn könne. Damit nun aber die Leſer in den Stand geſetzt würden, den Zeitpunct der Paruſie zu erkennen, bedurfte es der Charakteriſirung jenes Vorzeichens, des Antichriſts, und um die Leſer über die verderblichen Wirkungen dieſer ſchauervollen Erſcheinung im voraus zu beruhigen, bedurfte es einer Belehrung ſowohl über den Zweck derſelben, als auch über ihre völlige Vernichtung durch die Macht Chriſti. Die Erwähnung und Charakteriſirung des Antichriſts iſt alſo hier durchaus gerechtfertigt. Wo aber hat der Verfaſſer des Briefs den Antichriſt auch nur mit Einem Worte als den „letzten" durch Chriſtum zu überwindenden Feind bezeichnet? Macht nicht im Gegentheil die Schilderung ganz den Eindruck, daß wir ihn als die erſte feindliche Macht denken müſſen, welche durch die bloße Erſcheinung der Zukunft des Herrn vernichtet werden ſoll (V. 8.), während die 1 Kor. 15, 24. erwähnte Vernichtung aller Herrſchaft, Macht und Gewalt (d. i. vorzugsweiſe des dämoniſchen Reichs, Eph. 6, 12. Koloſſ. 1, 16.) und des Todes (1 Kor. 15, 26.) weit über die Paruſie hinaus, in die Zeit zwiſchen der Auferſtehung der Chriſten und derjenigen der Nichtchriſten verlegt wird. Zwar ſcheint Baur in einer anderen Stelle ſeines Werks über den Apoſtel Paulus denjenigen Auslegern beizutreten, welche in 1 Kor. 15. nur Eine Auferſtehung anerkennen[21]), aber ohne dieſe Anſicht irgend-

21) S. 669. In dem betreffenden Abſchnitte ſeiner Darſtellung des pauliniſchen Lehrbegriffs gibt Baur eigentlich nichts Anderes, als eine breite Paraphraſe von 1 Kor. 15., während er die bei Lectüre dieſes Kapitels ſich aufdrängenden und das Intereſſe ſo ſtark feſſelnden Hauptfragen geradezu umgeht. Eine dieſer Fragen: „Wie kann das Lebendigwerden allgemein von Allen geſagt werden" (1 Kor. 15, 22.), wenn es doch nur denen zu Theil wird, „die das durch den Glauben an Chriſtus erweckte geiſtige Leben in ſich tragen" (Röm. 8, 11. 2 Kor. 5, 5.), und wenn (fügen wir hinzu) der Auferſtehungsleib ein pneumatiſcher, dem verklärten Leibe des erhöhten Chriſtus gleicher Leib ſeyn ſoll (1 Kor.

wie zu begründen und ohne die jetzt wohl allgemein gangbare Erklärung des Abschnitts von einer doppelten Auferstehung und dem zwischen beide Auferstehungen fallenden

---

15, 48 f.)? wirft zwar auch Baur auf (S. 603.), entzieht sich aber einer in die Sache eingehenden und klaren Antwort. Denn unmöglich können wir es als solche Antwort ansehen, wenn Baur das Lebendigwerden insofern allgemein nennt, als „das an Christus zu seiner Realität gekommene Princip an sich wirksam und kräftig genug sey, Alle zur Auferstehung zum seligen Leben zu beleben," weil in diesem Falle ζωοποιηθήσονται nur die Möglichkeit der Wiederbelebung bezeichnen würde, was grammatisch unmöglich ist, da Paulus den Gedanken in Form eines assertorischen Urtheils ausspricht. Die Antwort ist in der V. 24. (vgl. mit 1 Thess. 4, 16.) angedeuteten Unterscheidung einer doppelten (eigentlich dreifachen, da die Auferstehung Christi als die ἀπαρχὴ für sich gezählt wird) Auferstehung gegeben. Das zweite (oder eigentlich dritte) τάγμα der Auferstehenden kann nur von denen gebildet werden, die bis zum Tage des Herrn noch nicht τοῦ Χριστοῦ waren, also in der Zeit des Mittlerreichs Christi allmählich von der Kraft des heiligen Geistes erfaßt und durchdrungen und dadurch zur Auferstehung befähigt werden müssen. Hierbei erhebt sich freilich die schwierige Frage, wie Paulus sich die Heilsordnung in Bezug auf die Seelen dieser Menschen gedacht habe, deren Aufenthalt bis zur Wiedervereinigung mit ihren Leibern er nach jüdischer Vorstellung doch nirgend anderswohin als in den Hades (V. 55.) verlegen konnte. Da nach Gal. 3, 5. Röm. 10, 14 ff. im Erdenleben der Empfang des heiligen Geistes an die Bedingung des Glaubens geknüpft, der Glaube aber wieder durch Vernehmung der Predigt bedingt ist, so müßte Paulus consequenterweise eine Predigt im Hades angenommen haben, über deren Unterschied von der in 1 Petr. 3, 20. und 4, 6. erwähnten es keines Wortes bedarf. Wahrscheinlich hat aber Paulus nie Veranlassung gehabt, sich diese Frage durch tiefere Reflexion zum Abschluß zu bringen. Wie dem aber auch sey, die von Hrn. D. Baur a. a. O. S. 611. nicht in Erwägung gezogene, sondern unentschieden gelassene Annahme einer ἀποκατάστασις in Bezug auf das Menschengeschlecht (in Bezug auf die vernunft- und leblose Schöpfung wird sie Röm. 8, 21. gelehrt) ist eine Consequenz, der sich wenigstens die in 1 Kor. 15. (vgl.

Mittlerreiche Chriſti auch nur zu erwähnen, geſchweige denn zu widerlegen. Geſetzt aber, es würde in der Stelle wirklich nur eine einzige Auferſtehung angenommen, ſo könnte ja der Antichriſt in πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις (V. 24.) mit inbegriffen ſeyn. Hätte Paulus je Veranlaſſung gehabt, ſeine eſchatologiſchen Vorſtellungen im Zuſam-

---

mit Röm. 5, 15. 18. 11, 32.) vorgetragene Lehre des Apoſtels nicht zu entziehen vermag. Es kömmt hinzu, daß Paulus die Vorſtellung einer ewigen Verdammniß der Gottloſen und Ungläubigen nur in einer einzigen Stelle, und noch dazu in einem ſeiner früheſten Briefe, 2 Theſſ. 1, 9., klar und entſchieden ausgeſprochen hat. Möglich wäre es daher, daß er unter der in der noch älteren Stelle 1 Theſſ. 4, 16. (im Unterſchied von der ἀνάστασις τῶν νεκρῶν ἐν Χριστῷ) angedeuteten zweiten Auferſtehung eine Auferſtehung zum verdammenden Gericht gemeint habe. Doch es würde zuweit führen, wenn wir das Verhältniß des Inhalts von 1 Kor. 15. zu den ſonſtigen eſchatologiſchen Vorſtellungen Pauli unterſuchen wollten. Dagegen iſt die Reflexion des Apoſtels noch keineswegs ſo weit vorgeſchritten, um die ἀποκατάστασις in dem Umfange des origeniſtiſchen Begriffs auf das dämoniſche Reich auszudehnen. Denn es wäre gegen allen Sprachgebrauch, wenn man καταργεῖν in 1 Kor. 15, 24. von einem Ueberwinden durch Bekehrung und ſittliche Umbildung verſtehen wollte. Daß Gott im vollendeten Zuſtande der Dinge τὰ πάντα ἐν πᾶσι ſeyn ſoll (V. 28.), beweiſt nichts dagegen, da nach den von Wetſtein zu d. St. und Raphelius (Annotationes e Polyb. et Arr. p. 478.) geſammelten Stellen dieſe und ähnliche Formeln im claſſiſchen Sprachgebrauche oft nichts weiter als abſolute Herrſchaft bezeichneten, in unſerer Stelle alſo die Formel nicht nothwendig auch die heiligende Immanenz Gottes im ganzen Geiſterreich in ſich begreift. Die Frage kann daher nur ſeyn, ob καταργεῖν die Vernichtung der Exiſtenz (Röm. 6, 6. 1 Kor. 1, 28. 6, 13. u. ö.) oder nur die der Macht und des Einfluſſes (Luk. 13, 7. 1 Kor. 2, 6. u. ö.) bezeichne. Aber die Vorſtellung einer abſoluten Vernichtung von Gott geſchaffener Geiſter hat im bibliſchen Lehrbegriff nirgends eine Gewähr, daher nur die zweite Erklärung übrig bleibt, die nicht nur durch die Analogie von Hebr. 2, 14., ſondern auch durch die Vorſtellung in Offenb. Joh. 20, 10. empfohlen wird.

menhange zu entwickeln, d. h. eine Apokalypse zu schreiben, sicherlich würde er dann die in 1 Kor. 15. und 2 Thess. 2. gegebenen Schilderungen in einander verarbeitet und dieselben in ihrer gegenseitigen Ergänzung vor das Auge des Lesers haben treten lassen [22]). — Ferner handelte es sich in 1 Thess. 4, 13 ff. gar nicht, wie Baur behauptet, um die zur Zeit der Parusie noch Lebenden (eine Frage, der übrigens Niemand praktisches Interesse absprechen kann), sondern um das Schicksal der alsdann Verstorbenen. Dieß war aber doch wahrlich eine für die christliche Bruderliebe unabweisbare Frage des unmittelbarsten praktischen Interesses, wie Hr. Baur schon aus der Beunruhigung abnehmen kann, welche diese Frage in der Gemeinde verursacht hatte.

---

22) Selbst wenn es Hrn. D. Baur gelungen wäre, einen Widerspruch zwischen den beiden Schilderungen darzuthun, würde dieß noch nichts gegen die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs beweisen. Denn abgesehen von der frühen Abfassungszeit dieses Briefs, ist es ja hinlänglich bekannt und oft genug besprochen, welch' ein Schwanken gerade in den eschatologischen Vorstellungen des N. T. und selbst eines und desselben Schriftstellers stattfindet, und wie wenig dieselben zu einem eigentlichen Systeme sich abrunden. Um von der paulinischen Unterscheidung einer doppelten Auferstehung in ihrem Verhältniß zu denjenigen Stellen, in denen derselbe Apostel nur Eine und allgemeine Auferstehung vorauszusetzen scheint, zu schweigen, erinnern wir nur an die Stellen, in denen Paulus ausdrücklich ein auch über die Christen sich erstreckendes Gericht lehrt (2 Kor. 5, 10. Röm. 14, 10. 1 Kor. 3, 13. 4, 4 f.), für welches doch nach anderen Aeußerungen desselben kein Raum zu bleiben scheint (1 Thess. 4, 17: ἁρπαγησόμεθα — εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου — καὶ οὕτω πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα. 1 Kor. 6, 2. 11, 32.), obwohl diese Lehrdifferenz nicht unausgleichbar ist. Wo aber wäre Schwanken und Selbstwiderspruch verzeihlicher, als gerade auf dem vorzugsweise der Sehnsucht und Hoffnung angehörenden dunkeln Gebiete der Eschatologie, und welcher Gebildete unserer Zeit, wenn er nicht ganz in kalter Verstandesreflexion verkommen ist, dürfte sich hier einer vollen und dauernden Consequenz seiner Ansichten rühmen?

Die Beſtimmung darüber, welche Bewandtniß es mit den Lebenden haben werde, war nicht zu umgehen, da die Leſer zu ihrer Beruhigung überzeugt werden ſollten, daß die Lebenden vor den Verſtorbenen nichts voraus haben würden. — Auch bemüht ſich Hr. Baur vergebens, die letzte Poſaune (1 Kor. 15, 52.) zum bloßen Symbole der „augenblicklich erfolgenden Auferſtehung" zu vergeiſtigen. Denn Paulus hat nicht nur nicht im entfernteſten angedeutet, daß er den Ausdruck bildlich verſtanden wiſſen wolle, ſondern auch durch den Beiſatz *σαλπίσει γάρ* klar genug an den Tag gelegt, daß er eine wirkliche Trompete meine, mag er auch dieſelbe von unſeren irdiſchen Trompeten noch ſo verſchieden gedacht haben. Hat aber Paulus noch eine ſolche äußerliche Vorſtellung gehegt, dann hat man auch kein Recht, die apokalyptiſchen Vorſtellungen der Theſſalonicherbriefe und unter ihnen die *ἀπάντησις ἐν νεφέλαις* für ſeiner unwürdig zu erklären und um ihretwillen die pauliniſche Abfaſſung dieſer Briefe zu leugnen[23]).

Einen noch größeren Widerſpruch als in den bisher beſprochenen Puncten glaubt Baur darin entdeckt zu haben, daß in 1 Kor. 15, 52. „noch der ganz einfache zuverſichtliche Glaube an die baldige Nähe der Paruſie Chriſti" ſich ausſpreche (indem Paulus vorausſetze, er werde dieſes Ereigniß noch erleben und mit den Lebenden verwandelt werden), während in 2 Theſſ. 2. man ſich ſchon vermittelſt einer gewiſſen Theorie darüber Rechenſchaft zu geben ſuche, warum die Paruſie noch nicht ſo bald ſtattfinden könne. Dieß ſetze voraus, daß man ſie ſchon lange vergeblich erwartet habe.

---

23) Es wundert uns, daß Hr. Baur nicht auch die *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου ἐν φλογὶ πυρός* in 2 Theſſ. 1, 7 f. als zu rohjüdiſch und darum unpauliniſch in Anſpruch genommen hat. Hätte er es gethan, ſo würden wir ihm die Stelle 1 Kor. 3, 13: (*ἡ ἡμέρα*) *ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται*, entgegenhalten, wo das, was von der Perſon des Wiedererſcheinenden gilt, in rhetoriſcher Wendung auf deſſen Tag übertragen wird.

Da man nun gleichwohl den Glauben an sie nicht habe aufgeben können, so habe man ihr wirkliches Eintreten durch etwas Hemmendes, das dazwischen liege, noch aufgehalten denken müssen. Allein Jedermann sieht das Quid pro quo, welches hier Hr. Baur macht, indem unser Brief das gerade Gegentheil, ein schwärmerisches und beängstigendes Ergriffenseyn von der Erwartung der unmittelbarsten Nähe der großen Katastrophe voraussetzt und sein Verfasser diese Unruhe zu beschwichtigen sucht, daher der Brief in dieser Beziehung das Gegenstück zu dem zweiten petrinischen Briefe (1, 15 ff. 3, 3 ff.) bildet, während er nach Hrn. Baur's Ansicht hinsichtlich der Veranlassung und des Zwecks in gleiche Kategorie mit diesem unapostolischen Erzeugniß des zweiten Jahrhunderts zu stehen käme[24]).

---

24) Ohne Belang für unsere Hauptfrage ist es, daß Baur die Ausdrücke ὁ κατέχων (Kap. 2, 7.) und τὸ κατέχον (V. 6.) vom römischen Reiche als der vierten Weltmonarchie Daniel's (nach der Erklärung des Josephus, welcher der Verf. des Briefs gefolgt sey) versteht, indem bekanntlich auch viele die Echtheit des Briefs anerkennende Ausleger, unter ihnen de Wette, derselben Ansicht sind. Ich vermag jedoch dieser Erklärung nicht beizustimmen. Denn einmal kann ich in dieser schlichten Prosa den Gebrauch des Masculinums ὁ κατέχων vom römischen Reiche mir nicht erklären, und dann hat Paulus seine apokalyptischen Erwartungen nirgends mit den politischen Verhältnissen seiner Zeit combinirt. Eine neue Erklärung hat vor Kurzem Wieseler (Chronol. d. apost. Zeitalters, S. 272 f.) vorgetragen. Von der Ansicht ausgehend, der κατέχων sey da zu suchen, wo der „Mensch der Sünde" sich offenbaren solle, also in Jerusalem (nach V. 4.), versteht er den Ausdruck collectivisch von den damaligen Frommen Jerusalems, insbesondere den Christen. Glaube man aber, den Ausdruck durchaus von einem Individuum verstehen zu müssen, so habe man an Jakobus den Gerechten zu denken. Dieser Wendung der Erklärung ähnlich schon Böhme (de spe messiana apostolica. Hal. 1826. p. 30.) vom „apostolorum chorus in hisque praesertim de viro uno ceteris insigniori (nescimus, an de Iacobo, Hierosolymitanae ecclesiae episcopo summa apud omnes auctoritate

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß der zweite Brief an die Theſſalonicher in demſelben Verhältniß, in welchem er nach Baur's Behauptung von der Vorſtellung des erſten über

---

praedito)." Allein ganz davon abgeſehen, daß man die apokalyptiſchen Proceſſe nicht an die endlichen Geſetze der Zeit und des Raums gebunden dachte, folglich der Antichriſt und ſein κατέχων nicht in einer und derſelben Localität ſich zu offenbaren brauchten, äußert ſich nach 2 Theſſ. 2, 10 ff. die Wirkſamkeit des Antichriſts nicht an einem einzigen Orte, ſondern im Kreiſe der ἀπολλύμενοι überhaupt und erſtreckt ſich über πάντας τοὺς μὴ πιστεύσαντας τῇ ἀληθείᾳ. Sein Gebaren im Tempel zu Jeruſalem (V. 4.) iſt nur die Culmination ſeiner Frechheit. Damit fällt aber der Hauptgrund für Wieſeler's Erklärung. Und wenn auch Paulus in keinem Falle auf die paläſtinenſiſchen Judenchriſten und die Urapoſtel ſo geringſchätzig herabſah, wie die tübingiſche Schule uns glauben machen will, ſo iſt es doch durchaus unwahrſcheinlich, daß er ihnen eine ſolche Bedeutung und dem Jakobus eine ſo ausſchließlich hervorragende Stellung im Entwickelungsgange des göttlichen Reichs beigelegt haben ſollte, als es nach Wieſeler's Erklärung der Fall wäre. Da wir in Ermangelung aller exegetiſchen und hiſtoriſchen Hülfsmittel zur Aufhellung des Ausdrucks ganz auf das Feld der Vermuthungen gewieſen ſind, ſo kann man nur derjenigen Vermuthung den Vorzug geben, die den wenigſten Bedenklichkeiten Raum läßt. Dieſer Anforderung ſcheint mir aber keine mehr zu entſprechen, als die von Böhme „de apostolorum choro," jedoch mit der Modification, daß man unter dem vir unus ceteris insignior nicht Jakobus den Gerechten, ſondern Paulus ſelbſt verſteht (bekanntlich denken Mehrere, wie Koppe, Schott, an Paulus allein), indem derſelbe nach ſeinem eigenen Bekenntniß (1 Kor. 15, 10.) mehr als alle andern Apoſtel für Chriſti Reich wirkte, damit aber zugleich dem antichriſtlichen Princip am kräftigſten entgegenarbeitete. Unſere Erklärung hat ihre Hauptſtütze in dem dualiſtiſchen Gegenſatz von Gott und Satan, Chriſtus und Antichriſt, heiliger Geiſt und Weltgeiſt. Nach Chriſti Erhebung in die unſichtbare Welt vertraten deſſen Stelle auf Erden die Apoſtel als die vorzüglichſten Träger und kräftigſten Organe ſeines Geiſtes. Die Vermuthung, daß Paulus bei dem Ausdruck ὁ κατέχων vorzugsweiſe an ſich ſelbſt gedacht habe, ſtreitet um ſo weniger mit ſeiner Demuth, je mehr er

die Zeit der Zukunft des Herrn abweicht, auch über den ersten an die Theſſalonicher hinausgehen muß, indem die Stellen 1 Theſſ. 4, 17. und 1 Kor. 15, 52. in der Erwartung der Paruſie noch während des damaligen Menſchenalters völlig übereinſtimmen, im zweiten Briefe dagegen dieſes Ereigniß weiter hinaus gerückt werde. Bekanntlich hatte ſchon J. E. Ch. Schmidt dieſelbe Differenz zwiſchen den beiden Briefen an die Theſſalonicher behauptet und deßhalb die Abfaſſung des zweiten aus der förmlichen Abſicht erklärt, der im erſten Briefe ausgeſprochenen Erwartung einer baldigen Nähe der Wiederkunft Jeſu zu widerſprechen und auf dieſe Weiſe den pauliniſchen Urſprung dieſes Briefs zu verdächtigen. Hr. Baur erklärt dieſe Behauptung Schmidt's für zu weit gehend, „indem es ſich gar wohl denken laſſe,

---

in dem allgemeinen und unbeſtimmten collectiven Ausdrucke die eigene Perſönlichkeit zurücktreten läßt. Und ſpricht er denn nicht auch anderwärts im erhebenden Bewußtſeyn von ſeinem Wirken und Dulden für Chriſti Reich (1 Kor. 15, 10. 2 Kor. 6, 4 ff. 11, 23 ff.), ſo wie von den ihm zu Theil gewordenen göttlichen Gnadenerweiſen (2 Kor. 12, 1 ff.), deßgleichen von der erhabenen Stellung der Apoſtel im Gottesreiche überhaupt (Epheſ. 2, 20.)? Der genannten Erklärung kann zwar der Ausdruck ἐκ μέσου γένηται in V. 7. zu widerſtreiten ſcheinen, ſobald man ihn von Wegraffung durch den Tod verſteht, da Paulus nach 1 Theſſ. 4, 15. 1 Kor. 15, 52. die Zukunft des Herrn noch zu erleben hoffte. Aber gegen dieſe Bedenklichkeit hat ſchon Schott erinnert, daß der Ausdruck gar nicht nothwendig den Tod bezeichne, ſondern überhaupt: beſeitigt, unſchädlich gemacht werden, z. B. durch Gefangenſchaft. Vgl. das ähnliche αἴρειν ἐκ μέσου 1 Kor. 5, 2. 13. Dazu nimmt Paulus anderwärts (2 Kor. 4, 14.) auch die Möglichkeit an, daß er noch vor der Paruſie ſterben werde. — Bei unſerer Erklärung würde das Neutrum τὸ κατέχον die hemmende Macht bezeichnen, welche die Apoſtel üben, das Masculinum ὁ κατέχων aber generiſch oder collectiviſch zu faſſen ſeyn von den Perſonen, die ſie üben, nach Analogie der Stellen Joh. 19, 11. (ὁ παραδιδούς), Gal. 5, 10. (ὁ ταράσσων), 2 Kor. 11, 4. (ὁ ἐρχόμενος.)

daß ſogar derſelbe Verfaſſer, wenn er einmal im Gedanken an die Paruſie ſo ſehr lebte, wie dieß die beiden Briefe bezeugen, zu verſchiedenen Zeiten und von verſchiedenen Geſichtspuncten aus über einen an ſich problematiſchen Gegenſtand auf verſchiedene Weiſe ſich erklärte." Hr. Baur ſcheint nicht zu fühlen, daß er mit dieſer ganz richtigen Bemerkung[25]) über viele Partien ſeiner eigenen Kritik der neuteſtamentlichen Schriften den Stab bricht, indem er gar häufig ſeine Behauptungen verſchiedener Verfaſſer einen und denſelben apoſtoliſchen Namen tragender apoſtoliſcher Schriften auf vermeintliche oder wirkliche Lehrdifferenzen gründet. Es ſcheint ihm nicht zum Bewußtſeyn zu kommen, daß nach dieſem Grundſatze alles dasjenige in nichts zuſammenfällt, was er aus der angeblichen Differenz zwiſchen 1 Kor. 15. und den beiden Theſſalonicherbriefen gegen die Echtheit der beiden letzteren folgert. Es iſt aber auch ſchon gar oft gegen Schmidt mit Recht bemerkt worden, daß ein Widerſpruch zwiſchen unſeren zwei Briefen in Betreff des Zeitpuncts der großen Kataſtrophe gar nicht beſtehe. Denn im erſten Briefe ſpricht ſich nur die entſchiedene Erwartung einer urplötzlichen (5, 2 ff.) Ankunft des Herrn noch während des damaligen Menſchenalters (4, 17.) aus, und wird darauf die Ermahnung gegründet, in ſittlicher Wachſamkeit auf den Tag des Herrn ſtets gefaßt und vorbereitet zu ſeyn.

---

25) In Betreff der Lehrdifferenzen verweiſen wir auf eine anerkannte Auctorität aus einem verwandten wiſſenſchaftlichen Gebiete, nämlich K. Fr. Hermann's Geſchichte und Syſtem der platon. Philoſophie. I. Bd. (Heidelb. 1839.) S. 400: „So gewiß durch vorliegende Verdammungsurtheile und Zweifel aus dem Alterthume [an der Echtheit mancher dem Platon zugeſchriebenen Dialoge] auch bei anderen Geſprächen die Möglichkeit einer Unechtheit vorauszuſetzen iſt, ſo gehört doch zur Wahrſcheinlichkeit derſelben mehr als der bloße Mangel an Uebereinſtimmung mit derjenigen Vorſtellung oder Theorie, die ſich Jemand aus einigen ſogenannten Normalwerken von Platon als Philoſophen oder Schriftſteller abgezogen hat."

Wie bald dagegen innerhalb der angegebenen Zeit dieser Tag hereinbrechen werde, wird nicht bemerkt, geradeso wie auch Matth. 24, 34. 36. innerhalb des damaligen Menschenalters Tag und Stunde ungewiß gelassen und als nicht bestimmbar bezeichnet wird. In 2 Thess. dagegen wird die Sache nur näher dahin bestimmt, die Zukunft des Herrn sey nicht so unmittelbar nahe, wie den Lesern von einigen Schwärmern eingeredet worden war, sondern ihr Eintritt sey durch gewisse Vorzeichen, nämlich den Abfall und die Erscheinung des Antichrists, bedingt. Damit wird aber keineswegs in Abrede gestellt, daß das damalige Geschlecht den Tag des Herrn noch erleben werde; im Gegentheil ist das antichristliche Princip bereits unsichtbar wirksam und die persönliche Offenbarung desselben wird alsbald erfolgen, nachdem das sie bis jetzt aufhaltende Hinderniß beseitigt ist (V. 7 f.)[26].

Weiter findet Hr. Baur das „Abhängigkeitsverhältniß" befremdlich, in welchem der zweite Brief zu dem ersten steht. Es sey hieraus zu schließen, „daß der Verfasser sich erst anderswo umsah, um die Belehrung über die Parusie, in welcher der Hauptzweck seines Briefs besteht, in der Form eines paulinischen Briefs zu motiviren." Mit dieser Art von Bestreitung des Briefs verstrickt sich Baur in ein unwirrbares Netz von Schwierigkeiten. Er scheint gar nicht zu fühlen, daß dieser Vorwurf einen Sinn und Zweck doch nur in dem Falle hat, daß der erste Brief entweder echt ist oder doch

---

26) Unter den früheren Bestreitern des Briefs erkannte dieß auch Kern an, der in der tübing. Zeitschrift f. Theol. 1839. 2. H. S. 174. als Lehre des Briefs Folgendes bezeichnet: „Es ist die durch den Hemmenden und durch das, was dem Auftritt des Antichrists vorangeht, bedingte Weltentwickelung bereits so in die Gegenwart hereingerückt, daß der Auftritt des Antichrists selbst und in unmittelbarer Folge daran sich anschließend die Parusia Christi in der nächsten Zukunft von da an, da der Verfasser des Briefs schrieb, in Aussicht und zu erwarten stand."

wenigſtens einen anderen Verfaſſer hat, als der zweite, wie denn Baur's Vorgänger in der Beſtreitung des zweiten Briefs auch wirklich von der feſten Vorausſetzung der Echtheit des erſten ausgingen. Nun aber ſind nach Hrn. D. Baur's Anſicht beide Briefe von einem und demſelben Pſeudopaulus und noch dazu ſpäter als die ebenfalls untergeſchobenen Briefe an die Epheſer, Koloſſer, Philipper und Philemon verfaßt. Und dieſer Fälſcher ſoll, um ſeine apokalyptiſchen Belehrungen in der Form eines pauliniſchen Briefs zu motiviren, dazu ſein eigenes Fabricat, den untergeſchobenen erſten Brief an die Theſſalonicher, benutzt und ſich von demſelben in ſclaviſche Abhängigkeit geſetzt haben? Wie unnatürlich und unklug, da dieſer Zweck doch wohl weit ſicherer und glücklicher durch Benutzung eines der bereits anerkannten und weit verbreiteten pauliniſchen Briefe ſich erreichen ließ, zumal da nach Baur's Behauptung jener Fälſcher bei Anfertigung des erſten Briefs kein Bedenken getragen hatte, die Korintherbriefe für ſeine Zwecke auszubeuten! Und wenn, wie Baur verſichert, dieſer Pſeudopaulus die angeblich unpauliniſche Vorſtellung vom Antichriſt nur ergreift, um mittelſt ihrer in einer Theorie ſich und Anderen darüber Rechenſchaft zu geben, warum die Zukunft des Herrn ſich ſo lange verzögere, wenn er alſo für die Vorſtellung vom Antichriſt um ihrer ſelbſt willen eigentlich kein Intereſſe hegt: ſollte ihm gar nicht der Gedanke beigekommen ſeyn, daß die angenommene Rolle des Apoſtels Paulus weit täuſchender ſich durchführen ließ, wenn er die in Röm. 11, 12. 25. 26. ausgeſprochenen Gedanken, daß bis zur Wiederkunft Jeſu die ganze Heidenwelt, ſo wie ganz Iſrael zum Chriſtenthume ſich bekehrt haben würde, zu einer Theorie für den genannten apologetiſchen Zweck verarbeitete, wenn er alſo ſeinen Leſern zu Gemüthe führte, ſo lange die Juden- und Heidenbekehrung nicht vollendet ſey, könne auch der Tag des Herrn nicht eintreten?

Ueber das Abhängigkeitsverhältniß des zweiten Briefes zum ersten im Einzelnen äußert sich Hr. Baur folgendermaßen: „Das ganze erste Kapitel weist auf den ersten Brief. Der Anfang lautet wie der Anfang von 1 Thess. Was über die θλῖψις um des Evangeliums willen gesagt ist, hat eine mehrfache Parallele in Kap. 2. u. 3. [warum nicht auch in 1, 6.?]. V. 6 f. geht der Verfasser auf die schon in 1 Thess. ausgesprochene Hauptidee der Parusie über, nur mit der Modification, daß sie unter den Gesichtspunct der ihm schon hier (?) vorschwebenden Idee des Antichrists und des mit der Bekämpfung desselben erfolgenden Strafgerichts gestellt wird. V. 11 f. ist ähnlich mit (?) 1 Thess. 1, 3. 3, 12 f. 5, 23 f. Eben so wenig läßt sich 2, 13—17. die Abhängigkeit von 1 Thess. 1, 4 f. 3, 11 f. verkennen. Die sonst bei Paulus nie vorkommende Anrede ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου findet sich nur hier, wie 1 Thess. 1, 4. Noch auffallender sind die nur zugleich erweiternden Wiederholungen Kap. 3. Man vergl. 2 Thess. 3, 1. 2. mit 1 Thess. 5, 25.; 2 Thess. 3, 3—5. mit 1 Thess. 5, 24. 3, 11—13.; 2 Thess. 3, 6—12. mit 1 Thess. 2, 6—12. 4, 11 f. 5, 14.; 2 Thess. 3, 16. mit 1 Thess. 5, 23."

Aber wird denn aus diesen Vergleichungen wirklich ein so sclavisches Abhängigkeitsverhältniß des zweiten Briefs vom ersten bewiesen? Ich glaube nicht. Zwar stimmen beide Briefe in der Adresse (Παῦλος — — Ἰησοῦ Χριστῷ) buchstäblich überein, ein Verhältniß, wie es sonst nicht weiter zwischen zwei paulinischen Briefen stattfindet. Aber wie gar leicht eignet sich nicht auch Jeder von uns eine Zeitlang in brieflichen Anreden, Begrüßungs- und Abschiedsformeln eine stereotype Form an, die er nachher, vielleicht ohne es zu merken und zu beachten, gegen eine andere wieder aufgibt. Stimmen doch auch die Adressen der Korintherbriefe, also wie in unserem Falle zweier bald nach einander an eine und dieselbe Gemeinde gerichteter Sendschreiben, in einem Grade überein, wie außerdem keine anderen Briefe unseres

Apoſtels. — Die gleichlautende apoſtoliſche Begrüßung aber in χάρις ὑμῖν u. ſ. w. gehört unſeren Briefen nicht ausſchließlich an, ſondern findet ſich auch Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 3. 2 Kor. 1, 2. — Daß der zweite Brief (1, 4 ff.) in Erwähnung der von der Gemeinde um des Evangeliums willen erduldeten Verfolgungen und Drangſale mit mehreren Stellen des erſten zuſammentreffen mußte, verſtand ſich von ſelbſt, wenn jene Verfolgungen, denen die Theſſalonicher ſeit der Entfernung des Apoſtels von ihnen ausgeſetzt waren, bei Abfaſſung des zweiten Briefs noch fortdauerten, wie dieß der Verfaſſer auch durch den Gebrauch des Präſens ἀνέχεσθε deutlich genug zu verſtehen gibt. Uebrigens begegnen wir ja dem Begriff der um des Evangeliums willen erduldeten oder noch zu erduldenden θλίψεις auch in ſämmtlichen von Baur als echt anerkannten pauliniſchen Briefen: Röm. 5, 3. 8, 35 ff. 1 Kor. 7, 28 ff. 2 Kor. 1, 4 ff. 4, 8 ff. 7, 5. 8, 2. (hier von den macedoniſchen Gemeinden!) 11, 23. Gal. 6, 17. — Wenn ferner die Gemeinde zu Theſſalonich hauptſächlich durch die eſchatologiſchen Fragen, deren Mittelpunct die Zukunft des Herrn bildete, bewegt ward, ſo kann es nicht Wunder nehmen, daß Paulus dieſen Punct in beiden Briefen berührt. Geſchieht dieß doch im zweiten Briefe mit ſo neuer Wendung und in ſolcher Modification, daß darauf die Gegner dieſes Briefs, und unter ihnen Hr. Baur, die Behauptung eines dogmatiſchen Widerſpruchs mit dem erſten gründeten. — Die Stelle 2 Theſſ. 1, 11 f. hat mit 1 Theſſ. 3, 12 f. und 5, 23. nichts weiter gemein, als den Wunſch, daß die Leſer mit Gottes Hülfe ihrer Idee und Beſtimmung als Chriſten entſprechen mögen. In Worten und Wendungen ſind die Stellen einander ganz unähnlich; ja, die angegriffene Stelle iſt beziehungsweiſe ſo reich an ſprachlicher Eigenthümlichkeit, daß die blindeſte Leidenſchaft dazu gehört, um ſie für eine Nachbildung von Stellen des erſten Briefes zu erklären. Denn das Wort ἐνδοξάζεσθαι findet ſich außer 2 Theſſ. 1, 10. 12. nirgends im

N. T., das Zeitwort ἀξιοῦν ſonſt nirgends in den pauliniſchen Briefen; κλῆσις, πληροῦν und εὐδοκία ſind zwar pauliniſche Worte, die man aber gerade in 1 Theſſ. vergebens ſucht. Und wiederum iſt die Verbindung einzelner dieſer Wörter zu Redensarten, wie ἀξιοῦν τῆς κλήσεως und πληροῦν πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης ſo eigenthümlich, daß ſie nachher Hrn. Baur wieder als Verdachtsgrund gegen die pauliniſche Abfaſſung des Briefs dienen muß. Nur der Ausdruck ἔργον πίστεως gehört auch dem erſten Briefe an, aber nicht denjenigen Stellen, nach denen die hier in Rede ſtehende copirt ſeyn ſoll, ſondern 1 Theſſ. 1, 3. — Ferner was das Verhältniß von 2 Theſſ. 2, 13—17. zu 1 Theſſ. 1, 4 f. und 3, 11 ff. betrifft, ſo urgirt Baur das Zuſammentreffen der Stellen in der Anrede der Leſer als ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ (1, 1, 4.) und ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου über Gebühr und bezeichnet mit Unrecht den Ausdruck als unpauliniſch. Denn wenn wir auch aus Accommodation an Baur's Kritik die Stelle Koloſſ. 3, 12. (τοῦ θεοῦ — ἠγαπημένοι) unbeachtet laſſen wollen, ſo bleibt doch Röm. 1, 7. übrig, wo Paulus die Leſer als ἀγαπητοὶ θεοῦ bezeichnet. Da übrigens Paulus unzählige Male von der Liebe Gottes oder Chriſti zu den Gläubigen redet, ſo iſt deren Bezeichnung als Gottes- oder Chriſtus-Geliebte die natürlichſte von der Welt und wir können uns nur wundern, daß ſie nicht häufiger vorkömmt. Oder ſoll etwa in der Zuſammenſtellung des Prädicats mit ἀδελφοί das Unpauliniſche liegen, indem der Apoſtel ſeine Leſer immer einfach mit ἀδελφοί anrede? Nun dann hätte er auch nicht 1 Kor. 15, 58. das Prädicat ἀγαπητοί beiſetzen dürfen. Sonſt treffen die Stellen 2 Theſſ. 2, 13 f. und 1 Theſſ. 1, 4. in nichts weiter zuſammen, als in dem urchriſtlichen und pauliniſchen Grundbegriffe der Erwählung, der ohnedieß in beiden Stellen verſchieden ausgedrückt wird, in der erſten durch das ungewöhnliche αἱρεῖσθαι, in der zweiten durch das gangbare ἐκλογή. — Die Verwandtſchaft von 2 Theſſ. 2, 16 f.

mit 1 Theſſ. 3, 11 ff. beſchränkt ſich darauf, daß beide einen Wunſch enthalten, deſſen Erfüllung von Gott und Chriſtus erfleht wird, und daß dieſe beiden Subjecte mittelſt des unſerem deutſchen accentuirten Er entſprechenden αὐτὸς δὲ betont werden, und daß außerdem in beiden Stellen die Wörter στηρίξειν und καρδίας gebraucht werden. Alles Uebrige iſt von einander verſchieden. Weit eher könnte die von Baur unerwogen gelaſſene Häufung von Segenswünſchen in dieſen verhältnißmäßig ſo kurzen Briefen befremden (1. Br. 3, 11. 12. 5, 23. 2 Theſſ. 1, 11. 2, 16. 3, 5. 16.), von denen vier mit dem in dieſer Weiſe ſonſt bei Paulus nicht vorkommenden αὐτὸς δέ beginnen (1. Br. 3, 11. 5, 23. 2. Br. 2, 16. 3, 16.). Doch wird ſich dieſes etwaige Bedenken durch eine nachher zu gebende Bemerkung erledigen. — Gehen wir über zu den angeblichen „erweiternden Wiederholungen" des dritten Kapitels, ſo kann es doch ſchwerlich von Belang ſeyn, daß der Briefſteller in 1 Theſſ. 5, 25. einfach um die Fürbitte der Leſer (auf welche nicht bloß in den von Baur als unecht angefochtenen Briefſtellen oder Briefen Röm. 15, 30. Kol. 4, 3. Eph. 6, 18 f. Philipp. 1, 19. Philem. 22., ſondern auch 2 Kor. 1, 11. ein bedeutendes Gewicht gelegt wird) bittet, in 2 Theſſ. 3, 1—2. dagegen einen beſtimmten Inhalt der Fürbitte nennt. Die Uebereinſtimmung der beiden Stellen in den Worten: ἀδελφοί, προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν, wird am wenigſten denen bedenklich erſcheinen, welche ſich bis jetzt noch nicht von der Unechtheit des Koloſſerbriefs haben überzeugen können. Denn auch Kol. 4, 3. heißt es προσευχόμενοι — περὶ ἡμῶν. — Inwiefern die Stelle 2 Theſſ. 3, 3—5. eine „erweiternde Wiederholung" von 1 Theſſ. 5, 24. und 3, 11—13. ſeyn ſoll, iſt rein unbegreiflich, da die beiden letzten Stellen zuſammengenommen einen weit größeren Raum einnehmen, als die erſte. Beiderlei Stellen haben kaum etwas Anderes mit einander gemein, als den Inhalt, nämlich den Wunſch, daß Gott oder Chriſtus die Gemeinde im chriſtlichen Glau-

ben und Leben erhalten möge. In 2 Theſſ. 3, 3. ſpricht der Verfaſſer dieſen Wunſch aus im Vertrauen auf die Treue Chriſti (denn daß unter κύριος Chriſtus zu verſtehen ſey, erhellt aus V. 5., wo κύριος von θεός unterſchieden wird), in 1 Theſſ. 5, 24. in dem Vertrauen auf die Treue Gottes. Demſelben Wunſche aber unter Berufung auf dieſelbe Eigenſchaft Gottes, der die Leſer berufen habe, begegnen wir auch 1 Kor. 1, 9. 10, 13., vergl. mit 2 Kor. 1, 18. Mit 1 Theſſ. 3, 11—13. hat 2 Theſſ. 3, 3—5. im Ausdruck nichts weiter gemein, als die Verba στηρίζειν und κατευθύνειν, und noch dazu mit dem bedeutenden Unterſchiede, daß letzteres in der erſten Stelle in mehr eigentlichem Sinne, in der zweiten dagegen bildlich gebraucht iſt. Das Verbum στηρίζειν kömmt aber ganz in demſelben Sinne auch Röm. 1, 11. vor. — Gehen wir über auf das Verhältniß zwiſchen 2 Theſſ. 3, 6—12. und 1 Theſſ. 2, 6—12. 4, 11 f. 5, 14., ſo betrifft die Aehnlichkeit faſt nur den Inhalt. Die wörtliche Uebereinſtimmung im Ausdruck reducirt ſich auf Folgendes:

1) 1 Theſſ. 4, 11: ὑμῖν παρηγγείλαμεν.	2 Theſſ. 3, 6: παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν. — V. 10. u. 12: τοῦτο παραγγέλλομεν ὑμῖν.
2) 1 Theſſ. 5, 14: νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους.	2 Th. 3, 6: στέλλεσθαι — ἀτάκτως περιπατοῦντος. — V. 8: οὐκ ἠτακτήσαμεν.
3) 1 Theſſ. 2, 9: τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον, νυκτὸς γὰρ καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν.	2 Th. 3, 8: ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ νύκτα καὶ ἡμέραν ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν.

Unter dieſen Parallelen kann wohl nur die dritte wegen zu wörtlicher Uebereinſtimmung in Anſpruch genommen werden. Allein iſt dieſe Uebereinſtimmung hier nicht offenbar durch die Sache bedingt, und finden ſich dergleichen Wort- und Sachparallelen nicht ungleich häufiger in den Briefen an die Römer und an die Galater, deßgleichen bei den gefeiert-

ſten Schriftſtellern des Alterthums, einem Demoſthenes, Cicero und Anderen[27]), ſo wie bei den berühmteſten Philoſophen und Kanzelrednern der neueren Zeit? Würde es doch nichts als widerwärtige Ziererei und peinliche Selbſtquälerei ſeyn, wenn ein Schriftſteller, wenn er einen früher einmal behandelten Gegenſtand von Neuem zu berühren hat, jeden davon früher gebrauchten Ausdruck ängſtlich zu vermeiden ſuchte. Und wenn die im erſten Briefe gegebenen Ermahnungen zu einem geordneten ſtillen Leben und die Warnung vor Müßiggang und Unordnung nicht in dem gewünſchten Maße befolgt worden waren, ja wenn vielleicht gar das Uebel ärger geworden war: war es dann nicht Pflicht des Apoſtels, dieſe Ermahnung und Warnung mit verſtärktem Nachdruck wieder aufzunehmen, wie er dieß in 2 Theſſ. 3, 6—12. thut? Oder ſoll Paulus nie dieſelbe Sache in verſchiedenen Briefen berühren, noch dazu an eine und dieſelbe Gemeinde? — Keinem unſerer Leſer wird es entgangen ſeyn, daß D. Baur, um im zweiten Briefe Copieen oder Erweiterungen von Stellen aus dem erſten nachzuweiſen, zu jeder betreffenden Stelle mehrere vermeintliche oder wirkliche Parallelen aus dem erſten Briefe zur Vergleichung beizuziehen ſich genöthigt ſieht. Aber welch' eine wunderliche Art von Schriftſtellerei des Pſeudopaulus ſetzt dieß voraus, — welcher, um einen Satz zu bilden, erſt in zwei, drei Stellen des erſten Briefes ſich umſchaute, um daraus Worte und Gedanken zuſammenzuleſen! Man ſollte meinen, eine ſo armſelige Compilation und Stoppelei verriethe ſich durch gewiſſe Kennzeichen, durch Mißverſtändniſſe, durch unpaſſende oder ungefügige Verbindung der zuſammengerafften Worte und Gedanken u. dgl. Aber von

---

27) In Bezug auf die claſſiſchen Schriftſteller wäre dieſer Gegenſtand einer monographiſchen Unterſuchung werth. Mir iſt darüber nur die Abhandlung von Chr. Gottl. Gersdorf: Synopsis repetitorum Demosthenis locorum. Altenb. 1833, bekannt und auch dieſe nur dem Titel nach.

allem dem gewahrt man nichts. Der partielle Parallelismus des zweiten Briefes mit dem ersten ist ein durchaus selbständiger, ungezwungener, freier, und kann unter der auch von Baur getheilten Voraussetzung der Identität des Verfassers auch kein anderer seyn. — Kommen wir endlich auf die Stellen 2 Thess. 3, 16. und 1 Thess. 5, 25., so haben dieselben nichts weiter gemein, als den Beginn des Segenswunsches mittelst αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς (κύριος in 2, 3, 16.) τῆς εἰρήνης, so jedoch, daß in der ersten Stelle Friede in jeder Beziehung (ἐν παντὶ τρόπῳ) gemeint ist, im Gegensatze zu der Feindseligkeit, die man gegen unwürdige Mitchristen zu hegen geneigt seyn könne, in der zweiten dagegen der aus der Heiligung entspringende Seelenfriede, die Freudigkeit und Ruhe des Gemüths gemeint ist. Uebrigens ist der Ausdruck ὁ θεὸς (κύριος) τῆς εἰρήνης als ein paulinischer durch 2 Kor. 13, 11. und für die Gegner der baur'schen Kritik auch durch Röm. 15, 33. Philipp. 4, 9. sattsam belegt. — Unter den besprochenen Parallelen mit 1 Thess. soll sich die „Unselbständigkeit des Verfassers auch in dem sichtbar aus Gal. 6, 9. genommenen Spruche: μὴ ἐκκακήσητε καλοποιοῦντες (3, 13.), zeigen, wobei nur der Variation wegen τὸ καλὸν ποιεῖν in das sonst nicht vorkommende καλοποιεῖν umgeändert sey." Allein dergleichen allgemeine Ermahnungen fixiren sich wie die Sprichwörter so leicht zu einer stereotypen Form, daß deren Wiederkehr in mehreren Schriften, noch dazu desselben Verfassers, so wenig befremden kann, als der zwei- oder mehrmalige Gebrauch einer Gnome, wie μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ, 1 Kor. 5, 6. Gal. 5, 9., in wörtlicher Uebereinstimmung.

Wir sind bisher einigen beiden Thessalonicherbriefen gemeinsamen Eigenheiten begegnet, wie sie sonst bei Paulus nicht weiter vorkommen, wie die mit αὐτὸς δὲ ὁ θεός oder ὁ κύριος beginnenden Segenswünsche. Aber ein derartiges Verhältniß findet auch zwischen beiden Korintherbriefen statt. So gehört die Eintheilung der Menschen je nach dem Erfolg

mit welchem von ihnen die Heilspredigt aufgenommen wird, in σωζόμενοι und ἀπολλύμενοι nur dieſen Briefen an: 1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 15.; ebenſo der Gegenſatz von ἐπιταγή und γνώμη, 2 Kor. 8, 8. 10. 1 Kor. 7, 25.; der Ausdruck συμφέρει von demjenigen, was ſittlich zuträglich iſt, 1 Kor. 6, 12. 10, 23. 2 Kor. 8, 10. 12, 1.; das Bild der Oeffnung einer Thür für Gelegenheit zum Wirken fürs Evangelium, 1 Kor. 16, 9. 2 Kor. 2, 12., außerdem nur noch Koloſſ. 4, 3. Die Aehnlichkeit in der Form der Adreſſe (1 Kor. 1, 1 f. 2 Kor. 1, 1.) haben wir ſchon oben berührt.

Wie Baur in Allem, was er aus den beſprochenen Parallelen der beiden Briefe gegen die Echtheit des zweiten argumentirte, ganz ſtreng, und theilweiſe ſogar in den Worten, ſeinem verſtorbenen Collegen D. Kern ſich angeſchloſſen hatte, ſo excerpirt er nun auch deſſen Bemerkungen über einige angeblich befremdende oder geradezu unpauliniſche ſprachliche Eigenheiten des zweiten Briefs, indem er bemerkt: „Unpauliniſch ſind freilich Ausdrücke wie εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν 1, 3. [und 2, 13.] an ſich nicht, aber ſolche Umſchreibungen ſtatt des einfachen pauliniſchen εὐχαριστεῖν, und noch dazu mit καθὼς ἄξιόν ἐστιν, abſichtliche Steigerungen, wie ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν in 1, 3. (man vergl. damit 1 Theſſ. 3, 10. 11.), ungewöhnliche, geſuchte Ausdrücke, wie ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς 1, 10., δέχεσθαι τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας 2, 10., mit unklar und ſchief in einander laufenden Beziehungen, wie in ἀξιοῦν τῆς κλήσεως [28]), πληροῦν πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης 1, 11., ſind gewiß nicht ſehr geeignet, zur Empfehlung des pauliniſchen Urſprungs beizutragen. Entſchieden antipauliniſch iſt übrigens doch das καὶ vor διὰ τοῦτο 2, 11. und αἱρεῖσθαι ſtatt ἐκλέγεσθαι für die Idee der Erwählung."

28) Dieſe Redensart hatte Kern nicht mit als unpauliniſch bezeichnet, wohl aber ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας in 2, 8.

Unter allen gegen die Echtheit des Briefs geſchleuderten Einwürfen verfängt der vorſtehende wohl am wenigſten. Denn es iſt eine bekannte Thatſache, daß neben dem gemeinſamen, ſtark markirten ſprachlichen und ſtyliſtiſchen Grundcharakter jeder einzelne pauliniſche Brief — und dieß gilt insbeſondere auch von den vier Normalbriefen — in gewiſſer Beziehung auch wieder ſein individuelles ſprachliches Gepräge hat, was ſich einfach daher erklärt, daß jedem Schriftſteller aus dem ganzen ihm überhaupt zu Gebote ſtehenden Sprachſchatze zu der einen Zeit gerade dieſe, zu einer anderen wieder andere Worte, Wortverbindungen und Wendungen in den Vordergrund des Bewußtſeyns treten und ſich für ihn zu temporellen Idiotismen geſtalten. Am wenigſten wird ein ſo beweglicher, reicher und vielſeitiger Geiſt, wie der des Paulus, in einen ſteng abgegrenzten Kreis von Worten, Redensarten und Conſtructionen gebannt geweſen ſeyn. So findet ſich die Fragformel: *τί οὖν ἐροῦμεν;* bloß im Briefe an die Römer, und zwar ſiebenmal, ohngeachtet man ihren Gebrauch bei der Lebendigkeit des Apoſtels auch anderwärts erwarten ſollte. Daſſelbe gilt von der zehnmal im erſten Briefe an die Korinthier und außerdem nur Röm. 6, 16. 11, 2. vorkommenden Fragformel *οὐκ οἴδατε ὅτι*, mit welcher das nur Röm. 6, 3. 7, 1. ſich findende *ἢ ἀγνοεῖτε* gleichbedeutend iſt. Das der dialektiſchen Art des Paulus ſo ſehr convenirende *ἐρεῖς οὖν* findet ſich nur Röm. 11, 19.; *ἀλλ' ἐρεῖ τις* nur 1 Kor. 15, 35.; *τί οὖν ἐστι;* bloß 1 Kor. 14, 15. 26.; *τί οὖν;* nur Röm. 3, 9. 6, 15. 11, 7.; *τοῦτο δὲ φημι* nur 1 Kor. 7, 29. 15, 50., wofür ſonſt gewöhnlich *λέγω δὲ τοῦτο*, 1 Kor. 1, 12. 7, 6., oder *τοῦτο δὲ λέγω*, Gal. 3, 17. Kol. 2, 4.; die pleonaſtiſche Verbindung von *ἐκτὸς εἰ μή* in den anerkannt echt pauliniſchen Briefen nur 1 Kor. 14, 5. 15, 2. (außerdem 1 Tim. 5, 19.); *παρὰ τοῦτο* in der Bedeutung deßhalb nur 1 Kor. 12, 15 f.; die Formel *ὁ θεὸς οἶδεν* nur 2 Kor. 11, 11. 12, 2. 3.; das Adverbium *περισσοτέρως* ſiebenmal in 2 Kor., außerdem nur Gal. 1, 14.

Philipp. 1, 14. 1 Theſſ. 2, 17.; die Redensart *κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* nur 1 Kor. 6, 9. 15, 50. Gal. 5, 21.; die damit gemeinte Sache wird ſonſt immer auf andere Art bezeichnet; die Phraſe *πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω* nur 1 Kor. 6, 5. 15, 34., ohngeachtet zu ihrem Gebrauche auch in 2 Kor. und Galat. reiche Gelegenheit geboten war. Richtig bemerkt auch D. Pelt [29]), daß ſogar auch ganz gewöhnliche Einzelworte (die von uns im Vorſtehenden geſammelten Beiſpiele enthielten nur Redensarten und Wortverbindungen) nur einmal oder, wenn mehrmals, doch nur in einem und demſelben Briefe vorkommen, wie *μετατίθεσθαι* Gal. 1, 6.; *μετέχειν* nur 1 Kor. 9, 10. 12. 10, 17. 21. 30. Im Hinblick auf ſolche Erſcheinungen in den vier von Baur als allein echt anerkannten Briefen darf der Ausdruck *εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν* in 2 Theſſ. ſtatt des ſonſt üblichen *εὐχαριστοῦμεν* auch nicht einen Augenblick befremden. Beliebte es aber einmal dem Apoſtel, ſich dieſes Ausdrucks zu bedienen, ſo lag es gewiß ganz nahe, denſelben durch Hinzufügung von *καθὼς ἄξιόν ἐστι* zu motiviren; der eine Ausdruck führte von ſelbſt den anderen herbei. In der Redensart *ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς* ſoll das „Geſuchte" (?) doch wohl nur in dem Gebrauch des Paſſivs *πιστεύεσθαι*, „geglaubt werden", und in deſſen Verbindung mit *ἐφ' ὑμᾶς* liegen. Allerdings kommt *πιστεύεσθαι* in dieſem Sinne in den unbezweifelt echten Schriften des Paulus nicht weiter vor [30]). Da aber Paulus, wenn auch nur einmal, das Activ dieſes Verbums in Verbindung mit dem Objectsaccuſativ (*πιστεύειν τι* 1 Kor. 13, 9., vgl. Joh. 11, 26. 1 Joh.

---

29) Theolog. Mitarbeiten 1841. 2. H. S. 108.

30) Pelt a. a. O. S. 109. citirt zwar als Belegſtelle 1 Theſſ. 2, 4.; aber daſelbſt bedeutet *πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον* nach dem bei Paulus häufigen Gräcismus (Gal. 2, 7. 1 Kor. 9, 17. Röm. 3, 2. 1 Tim. 1, 11. Tit. 1, 3.) das Amt der Heilsbotſchaft anvertraut erhalten haben.

4, 6.) gebraucht, ſo wird man ihn nicht in Anſpruch nehmen dürfen, daß ihm auch einmal der correlate Gebrauch des Paſſivs beliebte, zumal dieſer Gebrauch der ſonſtigen bibliſchen Gräcität nicht völlig fremd iſt. Vergl. LXX. 1 Moſ. 42, 20: *πιστευθήσονται τὰ ῥήματα ὑμῶν.* 1 Tim. 3, 16: *ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ.* Das *ἐφ' ὑμᾶς* würde nur dann als ungriechiſche Singularität zu gelten haben, wenn es mit Pelt und Kern durch bei euch überſetzt und mit *ἐπιστεύθη* verbunden würde. Es iſt aber mit *μαρτύριον* zu verbinden: „unſer an euch ergangenes Zeugniß", sc. *γενόμενον*, nach Analogie von Luk. 3, 2: *ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην.* Die Schwierigkeiten, welche die Stelle den Erklärern bereitet hat, wären vermieden worden, wenn Paulus geſagt hätte: *ἐπιστεύσατε γὰρ τῷ μαρτυρίῳ ἡμῶν.* Aber mittelſt des Paſſivs wird das Factum, auf welches am Tage des Herrn ſo viel ankommen wird, mehr in ſeiner Abgeſchloſſenheit und Objectivität hervorgehoben. — Die Redensart *δέχεσθαι τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας* iſt keineswegs, wie Kern meinte, ſynonym mit *δέχεσθαι τὴν ἀλήθειαν* oder *τὸν λόγον*, ſondern, wie es ſcheint, mit gutem Bedacht gebildet, um damit auszudrücken, daß man in den Leuten Empfänglichkeit und Liebe zur Wahrheit zu wecken geſucht, ſolche Liebe ihnen empfohlen habe. — An der Redensart *ἀξιοῦν τῆς κλήσεως* nehme ich nicht den mindeſten Anſtoß. Sie bedeutet: die Chriſten für würdig erklären des an ſie bereits ergangenen Rufs [31]), oder

---

31) Denn man kann ja Jemanden auch einer bereits empfangenen Wohlthat für unwürdig erklären. Man hat daher durchaus nicht nöthig, mit de Wette und Baumgarten-Cruſius *κλῆσις* von den himmliſchen Heilsgütern zu verſtehen, was ſchon grammatiſch unzuläſſig iſt. Denn dergleichen Verbalſubſtantiva bezeichnen zwar gar oft den Gegenſtand (ſo daß *ἡ κλῆσις* allenfalls die Berufenen bezeichnen könnte), nicht aber den Zweck oder das Ziel der Handlung. In Philipp. 3, 14. bezeichnet *ἡ ἄνω κλῆσις* den im Himmel = vom Himmel her er-

die κλῆσις τοῦ θεοῦ möge in Bezug auf ſie ἀμεταμέλητος ſeyn (Röm. 11, 29.), weil der Chriſt der empfangenen göttlichen Gnade ſich wieder unwürdig machen kann (Röm. 11, 20 ff. 2 Kor. 6, 1. Gal. 5, 4.). — Die Redensart πληροῦν τὴν εὐδοκίαν iſt zwar ganz ſingulär, konnte aber nach Analogieen wie πληροῦν τὴν χαράν recht wohl gebildet werden. Eher könnte πᾶσα εὐδοκία, jegliche Art von Wohlgefallen, befremden, inſofern das Wohlgefallen an der ἀγαθωσύνη der Art nach nur Eins iſt. Aber πᾶσα läßt ſich ja auch auf die verſchiedenen Aeußerungen des Wohlgefallens beziehen. — Nur kleinliche und pedantiſche Sylbenſtecherei kann an dem καί (das noch dazu in einigen kritiſchen Auctoritäten fehlt; vgl. Schott zu d. St.) vor διὰ τοῦτο in 2, 11. anſtoßen. Mit demſelben Rechte könnte man das ἐκτός vor εἰ μή 1 Kor. 14, 5. 15, 2. als unpauliniſch in Anſpruch nehmen, weil Paulus ſonſt immer das einfache εἰ μή gebraucht. — Der Gebrauch von αἱρεῖσθαι von der Gnadenwahl 2, 13. kann um ſo weniger befremden, als Paulus auch des von Kern und Baur verlangten ἐκλέγεσθαι in ſeinen Hauptbriefen nur dreimal, und noch dazu in einer und derſelben Stelle, 1 Kor. 1, 27 f., außerdem nur Eph. 1, 4. ſich bedient. Wäre ihm aber ἐκλέγεσθαι in ſeinen Hauptbriefen auch noch ſo geläufig geweſen, in jener früheren Zeit ſeines Wirkens, in welche die Abfaſſung unſeres Briefs fällt, brauchte ſeine dogmatiſche Terminologie noch nicht nach allen Seiten hin fixirt geweſen zu ſeyn. Auch konnten ihm die bekannten altteſtamentlichen Stellen von der Erwählung Iſraels vorſchweben: 5 Moſ. 7, 6. 10, 15., wo die LXX. das hebr. בחר durch προείλετο überſetzen (in der erſten Stelle parallel mit ἐξελέξατο; vgl. auch Weish. 9, 7.), wie ſie anderwärts בחר auch durch

---

gehenden Ruf, ſ. v. a. ἐπουράνιος κλῆσις, Hebr. 3, 1., βραβεῖον τῆς κλήσεως aber den von der Berufung abhängigen, durch ſie bedingten Preis.

das einfache αἱρεῖσθαι wiedergeben: 2 Sam. 7, 15. 34, 4. — Die Hrn. D. Baur anstößigen Steigerungen ὑπεραυξάνει ἡ πίστις κ. τ. λ. in 1, 3. sind ganz in der Art des Paulus, der bekanntlich zufolge der Lebendigkeit und Gluth seiner Phantasie es liebt, die Dinge und Verhältnisse in ihrer Fülle und Ueberschwänglichkeit aufzufassen und zu bezeichnen. Und wenn er auch mit dem ἑνὸς ἑκάστου zu viel gesagt haben sollte, so hat er im Augenblick die etwaigen Ausnahmen übersehen und ist dem Zuge der Liebe gefolgt, deren Art es ist, Alles zu glauben und Alles zu hoffen (1 Kor. 13, 7.). Ein Widerspruch mit dem Inhalte des 1 Thess. 3, 10. erwähnten Gebets kann schon darum nicht anerkannt werden, weil dieses Gebet einer früheren Zeit angehörte, inzwischen aber der Glaube der Gemeinde an Lebendigkeit und Kraft wirklich bedeutend zugenommen haben konnte. Selbst wenn jener Wunsch (1 Thess. 3, 10.) in unserem zweiten Briefe ausgesprochen wäre, er stünde deßhalb nicht im Widerspruch mit dem Lobe in 1, 3.; denn wie sehr auch der Glaube der Thessalonicher im Allgemeinen im Wachsthum begriffen seyn mochte, immerhin wird er im Einzelnen der Befestigung und Stärkung durch des Apostels Wirksamkeit bei persönlicher Anwesenheit bedurft haben. Beharrt aber Baur auf seiner (oder vielmehr Kern's) Behauptung eines Widerspruchs, nun dann muß er einen gleichen Widerspruch auch in den Korintherbriefen anerkennen. Denn wie will er die vielen im ersten dieser Briefe gegebenen Zurechtweisungen mit dem in so unbedingter Allgemeinheit ausgesprochenen Lobe Kap. 1, 5. und 7. vereinigen? Oder wie will er es erklären, daß Paulus 2 Kor. 2, 3. das Vertrauen ausspricht, seine Freude werde von allen korinthischen Gemeindegenossen getheilt, und 7, 13. 15. die Versicherung gibt, Titus sey noch jetzt erquickt von der Erinnerung an die Aufnahme und den Gehorsam, den er bei Allen gefunden habe, während doch aus Kap. 10—13. hervorgeht, daß eine nicht geringe Partei gegen den Apostel feindlich

geſinnt war, welche ſeine Freude ſchwerlich theilte und den Anordnungen des Titus ſich ſchwerlich gefügt hatte (vgl. 2 Kor. 12, 21. 13, 2 ff.).

Auch den von der Bemerkung über die eigenhändige Beifügung des Gruſſes in Kap. 3, 17. gegen die Echtheit des Briefes entlehnten Grund Schmidt's nimmt Baur wieder auf und ſchärft ihn. Zwar füge Paulus auch 1 Kor. 16, 21. den Gruß eigenhändig bei, aber offenbar nur, um den Leſern „noch einen unmittelbaren Ausdruck ſeiner liebevollen Geſinnung zu geben"; in unſerer Stelle dagegen ſeyen die Worte beigeſetzt als kritiſches Zeichen, durch welches ſich der Brief als pauliniſch beurkunden ſolle. Gerade dieß aber ſey ein „unzweideutiges Kriterium der Abfaſſung unſerer [alſo auch des erſten? Ref.] Briefe in einer Zeit, in welcher man ſchon von unechten apoſtoliſchen Briefen wußte und demnach Urſache hatte, nach den Kriterien der Echtheit zu fragen, wogegen ſich vorzuſehen kein Schriftſteller ein größeres Intereſſe haben konnte, als nur ein ſolcher, welcher ſelbſt in dem Falle war, einen angeblich pauliniſchen Brief ausgehen zu laſſen." Man begreife nicht, wie der Apoſtel Paulus dazu habe kommen ſollen, „in einem Briefe, welcher der gewöhnlichen Annahme zufolge zu den allererſten gehöre, ein Kriterium aufzuſtellen, das von jedem ſeiner Briefe, deren demnach auch ſchon mehrere vorhanden ſeyn mußten, gelten ſollte." Es ſey durchaus unwahrſcheinlich, daß es damals, als Paulus kaum (?) erſt einen Brief geſchrieben, ſchon untergeſchobene Briefe gegeben habe, vor welchen, wie auch 2, 2. geſchehe, hätte gewarnt werden müſſen. Auch habe er ſchwerlich damals ſchon ſo beſtimmt voraus wiſſen können, daß er noch mehrere Briefe zu ſchreiben haben werde.

Die Verſchiedenheit des Zwecks der eigenhändigen Beifügung des Gruſſes in den beiden Stellen (2 Theſſ. 3, 17. 1 Kor. 16, 21., vgl. mit Koloſſ. 4, 18.) geben wir gern zu, nicht aber die daraus gezogenen Folgerungen, ſo lange nicht

erwieſen iſt, daß die Unterſchiebung eines Briefs für den in 2 Theſſ. 2, 2. angegebenen Zweck noch bei Lebzeiten des Apoſtels unmöglich geweſen ſey. Dieſer Beweis möchte ſchwer zu führen ſeyn. Im Gegentheil, verſetzen wir uns recht lebhaft in die Mitte einer von apokalyptiſcher Erwartung tief bewegten Gemeinde, nehmen wir in derſelben eine größere oder geringere Anzahl Solcher an, welche von der Hoffnung der unmittelbarſten Nähe der großen Kataſtrophe ſchwärmeriſch ergriffen waren und in Bekümmerniß um das Seelenheil der Uebrigen, deren Keiner unvorbereitet vom Tage des Herrn überraſcht werden ſollte, für jene ſchwärmeriſche Hoffnung Proſelyten machten: ſo wird uns die 2, 2. vorausgeſetzte Unterſchiebung eines pauliniſchen Briefs keineswegs befremden [32]) und die von Paulus in 3, 17. gegen die Wiederholung eines ſolchen Unterfangens getroffene Vorſichtsmaßregel gar wohl gerechtfertigt erſcheinen. Entwickelt doch der um das Seelenheil Anderer bekümmerte Fanatismus überall große Rührigkeit, und iſt er in der Wahl der Mittel nicht ſonderlich ſcrupulös, und war doch damals auch unter den Heiden die Sitte längſt herkömmlich, Männern von bedeutendem Ruf und Namen Schriften unterzuſchieben. Daß die Beifügung jenes Kriteriums der Echtheit mehrere Beiſpiele untergeſchobener Briefe vorausſetze, iſt eine von den vielen auf die Spitze getriebenen Behauptungen Baur's. Schon ein einziger Fall eines derartigen frommen Betrugs reichte aus, den Apoſtel zu ſolcher Vorſichtsmaßregel zu beſtimmen. Und wäre Paulus bis dahin auch nur zweimal in den Fall gekommen, Briefe ſchreiben zu müſſen, nämlich unſere beiden an die Gemeinde zu Theſſalonich [33]), ſo hatte

---

32) Neander erinnert an die Klagen, welche der Biſchof Dionyſius von Korinth bei Euſeb. 4, 23. erhebt über die Verfälſchung ſeiner Briefe von Seiten der Häretiker.

33) Iſt es auch eine ſehr willkürliche Behauptung Olshauſen's (bibl. Commentar, IV. Bd. S. 423.), Paulus habe damals ſchon viele Briefe geſchrieben, ſo hält es doch ſchwer, zu glau-

er hierin ſchon Grund genug zu der ſicheren Vorausſetzung, daß er hinfort öfter durch das Mittel des ſchriftlichen Wortes ſich in Beziehung mit ſeinen Gemeinden zu ſetzen und in dieſem Falle wohl auch durch das in Rede ſtehende Kriterium ſeine Briefe zu beglaubigen haben werde, daher man nicht einmal nöthig hat, mit früheren Apologeten unſeres Briefes [34]) anzunehmen, daß Paulus mit den Worten ὅ ἐστι σημεῖον κ. τ. λ. vielleicht nur auf etwaige künftige Briefe an die Theſſalonicher ſich beziehe. Wenn er ſich nun aber auch damals vornahm, auch in künftigen Fällen ſich dieſer Vorſichtsmaßregel zu bedienen, ſo folgt daraus doch keineswegs, daß er dieſem Vorſatze auch dann habe treu bleiben müſſen, nachdem die Verhältniſſe ſich geändert und eine derartige Vorſicht als unnöthig ſich erwieſen hatte. Und was anfangs bloße Vorſichtsmaßregel geweſen war, die eigenhändige Beifügung des Gruſſes, konnte in ſpäteren Fällen (1 Kor. 16, 21. Koloſſ. 4, 18.) auch einem anderen Intereſſe dienen, als Ausdruck der Liebe und Theilnahme [35]). Mit weit größerem Rechte aber, als Baur aus der Stelle 3, 17. einen Beweis gegen die Echtheit entnimmt, haben Andere [36]) das Verhältniß umgekehrt und in dieſer Stelle ein poſitives Merkmal der Echtheit gefunden. Denn unmöglich würde

---

ben, daß er vor unſeren beiden Briefen gar keine Veranlaſſung gefunden haben ſollte, durch das ſchriftliche Wort dasjenige zu ergänzen und fortzubilden, was er bei perſönlicher Anweſenheit in den auf ſeiner erſten Miſſionsreiſe gegründeten Gemeinden geſchaffen hatte. Bei der lebhaften Sorge des Apoſtels für alle Gemeinden (1 Kor. 11, 28.) mußte die Briefſtellerei ein integrirendes Moment ſeiner apoſtoliſchen Thätigkeit überhaupt bilden.

34) Reiche, authentiae post. ad Thess. ep. vindiciae (Gotting. 1829) §. 5. Guerike, Beiträge zur Einl. ins N. T. (Halle 1828) S. 96.

35) Vgl. Neander a. a. O. I. S. 343 f. 4. Aufl.

36) Vgl. de Wette, kurze Erkl. d. Brr. an d. Gal. u. Theſſal. S. 129. 1. Aufl.

ein Fälſcher nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, als in welche Zeit Baur die Abfaſſung unſerer Briefe ſetzt, es gewagt haben, zu ſagen: ὅ ἐστι σημεῖον κτλ., wenn unter dieſen Briefen nicht mehr als zwei, der erſte an die Korinther und der an die Koloſſer, mit dieſem Zeichen verſehen waren. Zwar kann Baur nicht begreifen, wie Paulus „vernünftigerweiſe auf ein ſolches Kriterium ſeiner Briefe irgend ein Gewicht habe legen können", da ſelbiges, „ſobald es einmal als ſolches bekannt war, für den Zweck der Unterſchiebung nur um ſo mehr habe benutzt werden können"; aber er überſieht, daß Paulus auf ſeinem Standpuncte, dem Standpuncte der zuverſichtlichen Hoffnung auf die Zukunft des Herrn noch während des damaligen Menſchenalters, an das litterariſche Treiben und die „Tendenzſchriftſtellerei", wie ſie ſich, wenn auch lange nicht in ſolchem Umfange, wie die jungtübingiſche Schule annimmt, im nachapoſtoliſchen Zeitalter ausbildete, unmöglich denken, alſo auch einen Mißbrauch, den man in einer Zeit, wo die Kenntniß der eigenen Handſchrift des Apoſtels bereits verloren war, mit einem ſolchen Kriterium treiben werde, gar nicht befürchten konnte. Oder meint Baur, Paulus habe eine Nachbildung ſeiner Handſchrift bei ſeinen Lebzeiten beſorgen ſollen? Das wäre übertriebene Beſorgniß geweſen. Pflegen doch auch unſere Künſtler und Kaufleute manche ihrer Producte und Waaren mit ihrem Namensſtempel als Kennzeichen der Echtheit zu verſehen, trotzdem daß dergleichen Kennzeichen ſchon oft genug nachgebildet worden ſind.

Weit eher könnte auf den erſten Blick der Umſtand befremden, daß in dem zweiten Briefe der in dem erſten verſprochenen Reiſe des Apoſtels nach Theſſalonich mit keiner Sylbe gedacht wird. Indeſſen kann ja die Gemeinde, wenn nicht ſchon durch frühere Gelegenheit, doch jedenfalls durch die Ueberbringer des Briefs die Gründe erfahren haben, die den Apoſtel von der Ausführung ſeines Vorſatzes abhielten. Am wenigſten würde ein Fälſcher dieſen Punct

unberührt gelaſſen haben, zumal ein ſolcher, der, wie Baur behauptet, in mehrfacher Beziehung die Korintherbriefe zum Vorbild wählte und namentlich dasjenige, was er 1 Theſſ. 2, 17. 3, 10. über die Abſicht einer Reiſe nach Theſſalonich bemerkt, den Korintherbriefen entwendet hatte. Sollte ein ſolcher zur Löſung der fraglichen Aufgabe die ſo nahe liegende Parallele 2 Kor. 1, 15—24. unbenutzt gelaſſen haben?

Der letzte Angriff Baur's iſt gegen beide Briefe zugleich gerichtet, doch mit beſonderer Wucht gegen den erſten. „Das wiederholte Reden von Briefen (1 Theſſ. 5, 27. 2 Theſſ. 2, 2. 15. 3, 17. [und doch wohl auch 3, 14?]) gebe nämlich dem Briefſchreiben eine Wichtigkeit, die es für den Apoſtel ſelbſt unmöglich habe haben können, die es aber ſehr natürlich für einen Schriftſteller hatte, für welchen der Apoſtel nur nach ſeinen Briefen exiſtirte. Wie deutlich ſey die 1 Theſſ. 5, 27. ſo nachdrücklich gegebene Erinnerung aus der Anſicht einer Zeit herausgeſchrieben, die in den Briefen der Apoſtel nicht mehr die natürlichen Mittel der geiſtigen Mittheilung, ſondern ein Heiligthum ſah, dem man die ſchuldige Verehrung dadurch erwies, daß man ſich mit ihrem Inhalt ſo genau als möglich, beſonders auch durch öffentliches Vorleſen bekannt machte. Wie ſollte Paulus ſelbſt je nöthig gehabt haben, die Gemeinden erſt feierlich zu beſchwören, ſeine Briefe nicht ungeleſen zu laſſen? Das könne nur ein Schriftſteller ſagen, welcher nicht im natürlichen Drange der Verhältniſſe ſchreibe, ſondern ſich erſt im Schreiben in eine fingirte Situation hineinverſetze und die Auszeichnung, welche die apoſtoliſchen Schriften in der Gewohnheit der ſpäteren Zeit erhalten hatten, auch ſeinem angeblichen apoſtoliſchen Briefe vindiciren möchte." — Allein was den erſten Anſtoß, das wiederholte Reden von Briefen, anlangt, ſo genügt eine einfache Verweiſung auf die Korintherbriefe, in denen eben ſo häufig von Briefen die Rede iſt, die Paulus theils von der Gemeinde empfangen (1 Kor. 7, 1.), theils an ſie geſchrieben hatte (1 Kor. 5, 9. 2 Kor. 2, 3. 4. 9.

7, 8. 10, 10.). In Betreff der Stelle 1 Theſſ. 5, 27. aber würden wir Hrn. Baur unbedingt beipflichten, wenn der Verfaſſer ermahnte, den Brief hoch und heilig zu halten, ihn ſorgfältig aufzubewahren und recht oft in den gottesdienſtlichen Verſammlungen vorleſen zu laſſen. So aber enthalten die Worte kaum etwas Anderes, als eine Ermahnung an die Vorſteher der Gemeinde oder überhaupt an diejenigen, in deren Hände der Brief zuerſt kam, dafür zu ſorgen, daß in der Verſammlung, in welcher derſelbe vorgeleſen werden ſolle, Niemand fehle, alſo wohl noch vor der Zuſammenkunft die Aufforderung ergehen zu laſſen, vollſtändig zu erſcheinen, um wichtige Mittheilungen von der Hand des Apoſtels zu vernehmen[37]). Nur die feierliche Beſchwörung: ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον, könnte für den genannten Zweck etwas zu pathetiſch erſcheinen. Indeſſen laſſen ſich allerhand Verhältniſſe und Umſtände denken, die dieſes Pathos rechtfertigten, wie wenn etwa der Apoſtel vorher die Erfahrung gemacht hatte, daß Gemeindevorſteher in der Bekanntmachung eines Briefes Nachläſſigkeit und Saumſeligkeit ſich hatten zu Schulden kommen laſſen. Jedenfalls dient dieſe feierliche Beſchwörung als Ausdruck und Zeugniß der eifrigen Sorge des Apoſtels für Belehrung und Beruhigung und Heiligung Aller, und ſchließt ſich in dieſer Beziehung an die unmittelbar voraufgehende Ermahnung, Alle mit dem heiligen Gruſſe zu grüßen, vortrefflich an.

Ziehen wir aus dem Bisherigen das Reſultat, ſo ſind

---

37) Wäre der Gebrauch des Dativs beim Paſſivum ſtatt ὑπό mit dem Genitiv im N. T. nicht gar zu ſelten, namentlich aber in den pauliniſchen Briefen mehr als problematiſch (vgl. Winer's Gramm. S. 248 f.), ſo ließe ſich πᾶσι τοῖς ἁγίοις ἀδελφοῖς auch als Subjectsbezeichnung von ἀναγνωσθῆναι, dieſes aber in der Bedeutung leſen (nicht vorleſen, wie nach der gewöhnlichen Erklärung) faſſen, ſo daß die Worte die Ermahnung enthielten, den Brief bei allen Gemeindegliedern circuliren zu laſſen.

die ſprachlichen Eigenthümlichkeiten unſerer Briefe weder ſo zahlreich, noch von der Art, daß ſie Grund zu gerechtem Zweifel an der Echtheit der Briefe abgeben könnten. Eben ſo wenig vermochten wir die Widerſprüche anzuerkennen, welche Baur in dem geſchichtlichen Inhalte der Briefe entdeckt zu haben glaubt, noch haben wir im Didaktiſchen etwas wahrgenommen, was mit der urchriſtlichen Vorſtellungsweiſe im Allgemeinen oder dem pauliniſchen Lehrbegriffe im Beſonderen nicht zu vereinigen wäre. Die Briefe enthalten nicht einmal dem Buchſtaben nach die leiſeſten Anklänge an dogmatiſche Vorſtellungen oder geſchichtliche Verhältniſſe der nachapoſtoliſchen Zeit. Es kömmt hinzu, daß ſich Hr. Baur durch ſeine Anſicht von der Abfaſſungszeit dieſer Briefe in gar zu grellen Widerſpruch verwickelt mit anderweiten Ergebniſſen ſeiner Kritik der neuteſtamentlichen Schriften. Nach ſeiner Verſicherung ſind nämlich unſere Briefe unter denjenigen pauliniſchen Schriften, die Marcion in ſeinem Kanon hatte, zuletzt geſchrieben. Dann nimmt Baur, wie wir ſahen, in ſprachlicher wie ſachlicher Beziehung eine Abhängigkeit unſerer Briefe, beſonders des erſten, von der Apoſtelgeſchichte an. Der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte iſt aber auch nach Baur's Zugeſtändniß identiſch mit dem Redacteur des dritten Evangeliums und ſoll nach Baur erſt nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts gelebt haben [38]), weil er das Evangelium Marcion's benutzt habe und in ſeinem eigenen Evangelium hie und da eine antimarcionitiſche Tendenz verfolge. Sonach wäre auch die Abfaſſung der Apoſtelgeſchichte erſt nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts und noch weiter herab die Abfaſſung der Briefe an die Theſſalonicher zu ſetzen. Und doch hatte letztere ſchon der um die Mitte dieſes Jahrhunderts auftretende Marcion in ſeinem Kanon! Möge, wer es vermag und will, derartige

38) Vgl. Baur über die kanon. Evangelien (Tübing. 1847) S. 516 f.

chronologiſche Beſtimmungen zuſammenreimen, nur möge die jungtübingiſche Schule fernerhin ſich nicht ſo unbändig geberden, wenn man ihr Muthwillen und Leichtfertigkeit zum Vorwurf macht. Dieß die negative Seite unſerer Beweisführung und unſerer Polemik gegen Baur. Beide Briefe enthalten aber auch, wie wir ſahen, die poſitivſten Merkmale der Abfaſſung noch während der apoſtoliſchen Zeit, indem in 2 Theſſ. 2, 4. der Tempel zu Jeruſalem noch als beſtehend vorausgeſetzt wird, und der erſte Brief nach dem in Kap. 4, 15. enthaltenen Merkmale noch bei Lebzeiten des Apoſtels, und zwar wegen der in 4, 13 ff. vorausgeſetzten Ungewißheit der Theſſalonicher über das Schickſal ihrer Verſtorbenen bei der Zukunft des Herrn, ſogar noch in der früheren Zeit der apoſtoliſchen Wirkſamkeit des Paulus verfaßt ſeyn muß. Baur kann nicht erwidern, daß, wenn wir oben auf Grund der Stellen 2 Theſſ. 2, 2. 3, 17. die Thatſache der Unterſchiebung eines pauliniſchen Briefes bei Lebzeiten des Apoſtels zugeſtanden, wenigſtens die Möglichkeit einer derartigen Fälſchung auch in Bezug auf unſeren erſten Brief angenommen werden müſſe. Denn bei Lebzeiten des Apoſtels wäre ein ſolcher Betrug gewiß nicht lange unentdeckt geblieben. Mit Fug und Recht benutzen wir daher die Stelle 1 Theſſ. 4, 15. zugleich als poſitiven Beweis für die pauliniſche Abfaſſung des Briefs. Ein ſolcher Beweis fehlt uns zwar in Bezug auf den zweiten Brief, und es bliebe ſonach die Möglichkeit einer Fälſchung deſſelben wenigſtens in den erſten Jahren nach dem Tode des Apoſtels, zwiſchen 64 bis 70. Allein die Möglichkeit einer Fälſchung bringt noch nicht deren Gewißheit mit ſich, und „wo ein verjährter Beſitzſtand vor uns liegt, fällt der Beweis demjenigen zu, der ihn zu ſtören unternimmt[39]). So lange daher die Gegner der Echtheit nicht beſſere Gründe beibringen, als bisher, halten wir an der kirchlichen Ueberlieferung unverbrüchlich feſt.

39) Worte Hermann's a. a. O. S. 411.

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Ueber

ge Stellen von Pf. 119., Pf. 62, 3. u. Jeſ. 64, 8.

von

Pfarrer Hauff in Waldenbuch.

:rlaß mich nicht zu ſehr! Statt dieſer allgemein ange=
menen Erklärung von Pf. 119, 8. überſetzt Luther: ver=
mich nimmermehr! Gewiß viel anſprechender. Nach
gewöhnlichen Erklärung will es der Bittende immer noch
)ehen laſſen, oder hält es für möglich, daß ihn Gott
) einmal verlaſſe; Luther dagegen läßt ihn einen ganzen
nſch und eine feſte Zuverſicht ausſprechen. Jenes würde
ierhin an der Stelle ſeyn, wenn ſich der Betende gerade
aſſen fühlte, wenn der Sinn dieſer Bitte wäre: verlaß
) nicht vollends ganz a)! Aber davon iſt im Vorange=
)en keine Spur zu erkennen.

Von Zuſammenhang ſoll aber überhaupt in einem al=
betiſchen Pſalme nicht die Rede ſeyn können, am wenig=
in dieſem, welcher ſich ſo enge um denſelben Hauptge=
ken bewegt. Noch der neueſte Erklärer, v. Lengerke,
t, „wegen des alphabetiſchen Zwangs ſey der Pſalm
e Fortſchritt und fortgehenden Gedankenzuſammenhang.“
weit müſſen wir aber doch vor jeder näheren Prüfung

) So ſieht Lengerke dieſe Worte an, indem er den Knecht Gottes als von Gott verlaſſen betrachtet.

einen Fortschritt erwarten, daß wir denken, je 8 Verse, die mit demselben Buchstaben anfangen, werden in einer ordentlichen Folge an einander gereiht seyn, weil ja hier dem Verfasser kein Zwang aufgelegt war; und solchen Zusammenhang wollen wir V. 1—8. nachzuweisen suchen.

1. Glücklich, deren Weg unsträflich ist, die wandeln im Gesetze Jehova's!
2. Glücklich, die seine Zeugnisse halten, von ganzem Herzen ihn suchen!
3. Ja, sie begehen keine Missethat, auf seinen Wegen wandeln sie.
4. Du hast geboten deine Befehle, sie zu halten mit Fleiß.
5. O! wären meine Wege fest, zu halten deine Satzungen!
6. Dann würde ich nicht zu Schanden, wenn ich blickte auf alle deine Gebote.
7. Ich würde dich loben mit rechtschaff'nem Herzen, wenn ich lernte deine gerechten Gesetze.
8. Deine Satzungen will ich halten; verlaß mich nimmermehr!

Der Gedankengang ist hier folgender: 1) V. 1. 2. Wohl dem, der Gottes Gebote vollständig und von ganzem Herzen beobachtet! Zwei Paar parallele Sätze; 1, b. und 2, a. sind gleichbedeutend; 2, b. ist der innerste Grund, 1, a. die äußere Folge davon.

2) V. 3. 4. Begründung der in den zwei ersten Versen ausgesprochenen Seligpreisung: 3, a. gar kein Tadel findet sich, 3, b. an denen, die Gottes Wege gehen; 4, a. Gott hat diese Wege vorgeschrieben; 4, b. darum (müssen es Heilswege seyn, darum) verdienen sie, genau befolgt zu werden. Daraus geht denn

3) V. 5. der ernstliche Wunsch hervor, solche Gebote ganz zu befolgen, und werden

4) V. 6. 7. die Wirkungen solcher Befolgung in froher Hoffnung beschrieben, und zwar in einer Steigerung: V. 6. nur: ich werde nicht zu Schanden werden; V. 7: ich werde

dich preiſen für die dadurch gewonnene Einſicht in deine Gebote. (Je genauer ſie befolgt werden, deſto vollſtändiger wird ihre Weisheit erkannt, deſto mehr muß man Gott für ſolche Gebote danken, und ſolcher Dank iſt an ſich der höchſte Segen.)

5) Zum Schluß faßt der Betende alle Wünſche in dem einen zuſammen: ich will deine Vorſchriften befolgen: verlaß mich nicht! hilf mir dazu! Hierher gehört doch gewiß eine Verſtärkung und keine Art von Schwächung dieſer Bitte, denn nirgends iſt eine Andeutung zu finden, daß „der Knecht Gottes in einem wie von Gott verlaſſenen Zuſtande ſey" (Lengerke a)).

Doch die Frage kann nicht ſeyn, was der Verfaſſer nach unſerm Gefühl habe ſagen ſollen, ſondern, was er geſagt habe. Darum betrachten wir ſeine Worte näher. Die Bedeutung von מְאֹד iſt für den Sprachgebrauch ähnlich der von כֹּל. Dieſes bildet mit dem Verneinungswort eine allgemeine, das deutſche all dagegen eine beſondere Verneinung, in der eine Ausnahme nicht allein geſtattet, ſondern ſogar behauptet wird. „Ihr ſollt nicht eſſen von allerlei Bäumen im Garten," heißt: von einigen oder von den meiſten möget ihr immerhin eſſen. Im Hebräiſchen dagegen heißen die Worte לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל־עֵץ הַגָּן: ihr dürft von gar keinem Baum eſſen. Richt. 13, 4. wäre mit der Ueberſetzung: iß nicht von allem Unreinen, geſtattet, noch manches Unreine zu eſſen, während mit אַל תֹּאכְלִי מִכָּל־טָמֵא der Genuß einer jeden unreinen Speiſe verboten iſt.

Wo es anders zu faſſen iſt, da iſt die Ausnahme angedeutet oder beſtimmt angegeben. 4 Moſ. 23, 13. kann כֻּלּוֹ לֹא תִרְאֶה nicht heißen: das ganze Volk wird dir unſichtbar ſeyn, du wirſt gar nichts vom Volk ſehen, weil vorangeht:

---

a) Er ergänzt zu dieſem Zweck vor 8, b. darum; allein bei ſolcher Auffaſſung müßte dieſer Vers völlig von allem Vorangehenden losgetrennt werden.

du wirſt einen Theil ſehen; durch den Gegenſatz iſt alſo der Verneinung die Beziehung gegeben, daß ſie die Allgemeinheit verneint; die entgegengeſetzte beſondere Bejahung iſt ja ausdrücklich ausgeſprochen. Und das geſchieht auch da, wo die Beſchränkung nachfolgt und dieſes andere Verhältniß der Verneinung zu כֹּל durch den Artikel angedeutet iſt (vgl. Ewald, Gramm. §. 576. 499.). אַל יַעַל כָּל־הָעָם heißt Joſ. 7, 3: du brauchſt nicht mit der geſammten Heeresmacht auszurücken. Doch liegt in dieſer Weiſe, die Beſchränkung erſt nachfolgen zu laſſen, eine Eigenthümlichkeit des hebräiſchen Sprachgebrauchs, die hier nicht unbemerkt bleiben darf. לֹא תִתֶּן־לִי מְאוּמָה ſagt Jakob 1 Moſ. 30, 31. zuerſt ganz allgemein, ohne alle Andeutung einer Beſchränkung, und läßt dieſe erſt hintennach folgen. Auch Joſ. 2, 17. ſagen die Kundſchafter zu Rahab: wir ſind unſeres Eides entbunden, und fügen dann die Beſchränkung bei, welche im Deutſchen gleich anfangs ausgeſprochen oder doch angedeutet werden müßte.

So hat alſo der Sprachgebrauch in Beziehung auf כֹּל die gehörige Feſtigkeit, indem die Ausnahmen ebenſo ihren Grund in der Vorſtellungs- und Ausdrucksweiſe des Hebräers haben. Wo keine andere Andeutung iſt, da wird durch כֹּל im Verneinungsſatze die Verneinung verallgemeint. Und das Gleiche findet ſtatt bei מְאוּד: es wird dadurch die Verneinung oder das Gegentheil des verneinten Begriffs verſtärkt: halt' mich mit aller Macht feſt; ganz und gar verlaß mich nicht.

Auch von anderer Seite läßt ſich die Uebereinſtimmung dieſer Auffaſſung mit der ſonſtigen Weiſe des Hebräers, ſich auszudrücken, nachweiſen. Dieſer kennt nämlich immer nur reine Gegenſätze und hebt mit der Verneinung nicht bloß einen Begriff auf, wodurch ein unbeſtimmter Begriff geſetzt würde, ſondern er ſetzt das Gegentheil des verneinten Begriffs, alſo wieder etwas Poſitives. So bezeichnet לֹא בֵן nicht Einen, der nur nicht Sohn, aber vielleicht Bruder

oder Schüler, oder Bekannter, oder ganz Fremder iſt, ſondern das Gegentheil eines Sohnes. So לֹא עָם, לֹא הֻכַם u. m. Nach dieſem Sprachgebrauch alſo heißt אַל תַּצַזְבֵנִי nicht bloß: verlaß mich nicht, ſondern: bleibe bei mir, und mit beigefügtem עַד מְאֹד: bleibe feſt bei mir.

So liegt alſo die Rechtfertigung unſerer Auffaſſung im Weſen des hebräiſchen Sprachgebrauchs und namentlich der Beziehung der Verneinung im Hebräiſchen, und wir haben ſomit zum voraus allen Grund, auch

Pſ. 119, 43.

ebenſo aufzufaſſen. אַל תַּצֵל מִפִּי דְבַר אֱמֶת עַד מְאֹד, „entziehe meinem Munde der Wahrheit Wort nicht allzu ſehr," überſetzt hier de Wette im Sinne der faſt allgemein angenommenen Erklärung dieſes Verſes; und doch iſt die Schwächung der Bitte, die durch das beigefügte Adverbium bewirkt wird, hier noch ſtörender, als V. 8. Im folgenden V. 44. wird der Vorſatz: „ich will halten dein Geſetz" — verſtärkt durch das beigefügte „allezeit, auf immer und ewig;" ſollte da nicht in der dieſem Vorſatze vorangehenden Bitte auch eine verſtärkende und nicht eine ſchwächende Nebenbeſtimmung erwartet werden? Darum überſetzte Luther mit richtigem Tact: „nimm ja nicht das Wort der Wahrheit von meinem Munde," und nicht bloß mit richtigem Tacte, ſondern nach dem Obigen mit vollem Recht; denn עַד מְאֹד haben wir oben als eine Verſtärkung des ganzen Verneinungsſatzes kennen gelernt; demnach heißt es hier: ganz und gar entziehe die Wahrheit nicht meinem Munde, d. h. mit aller Macht erhalte die Wahrheit meinem Munde.

Wir könnten damit unſere Bemerkung ſchließen, wenn nicht unſere obige Behauptung vom Fortſchritt der Gedanken innerhalb der acht Verſe eines Buchſtaben uns gerade hier zu einer Rechtfertigung gegen de Wette verpflichtete, der gerade zu dieſem Abſchnitt in ſeinem Commentar ſagt: „Man bemerke hier (V. 41.) und in den meiſten folgenden

Versen das schleppende נ, welches bloß der alphabetischen Ordnung wegen da ist."

Und doch ist es gerade dieser Abschnitt, in welchem der Zusammenhang am einleuchtendsten hervortritt. Er lautet deutsch so:

40. ה. Ich verlange nach deinen Befehlen; in deiner Gerechtigkeit belebe mich.
41. ו. So wird mir zukommen deine Gnade, Jehova, dein Heil nach deinem Versprechen.
42. Und ich werde meinem Lästerer entgegnen ein Wort, weil ich vertraue auf dein Wort.
43. D'rum entreiß' meinem Munde ja nicht das wahre Wort, weil ich auf deine Gerichte hoffe.
44. Und laß mich halten dein Gesetz beständig, immer und ewig.
45. Und laß mich wandeln im Weiten, weil ich deine Befehle suche.
46. Und laß mich reden von deinen Zeugnissen vor Königen und nicht zu Schanden werden.
47. So werd' ich mich ergötzen an deinen Verordnungen, die ich liebe,
48. Und meine Hände erheben nach deinen Befehlen, die ich liebe, und sinnen über deine Satzungen.

Der vorhergehende Abschnitt schließt V. 40. mit dem Gedanken: wer vom Gesetze Gottes getrennt ist, der ist einem Todten gleich; wer durch Gottes Gnade mit dem Willen Gottes vertraut wird, der lebt erst recht auf. Von diesem Anfange des neuen Lebens nun geht der Abschnitt ו aus:

Hab' ich dieses neue Leben, so (ו) werde ich deiner Gnade und deines Heils theilhaftig und (ו) kann im Vertrauen auf dein Wort jedem Angriff auf meine Ehre Rede stehen. So (ו) laß denn dieses wahrhaftige Wort nie aus meinem Munde weichen und (ו) laß mich deine Gebote vollständig und immer halten, so (ו) kann ich als Freund dei-

nes Worts aller Noth entgehen und (ו) ſelbſt vor Königen in Kraft der aus deinem Worte kommenden Weisheit reden, und (ו) in Folge ſolcher Erfahrung des Segens und der Kraft aus Gottes Wort wird meine Liebe zu dieſem Wort immer wachſen und (ו) in ſolcher Liebe werd' ich mich in der That und in meinen Gedanken mit ſonſt nichts, als mit deinem Worte beſchäftigen.

Dieſes Ergebniß fordert uns auf, noch einen Abſchnitt, und zwar den letzten, nur in Rückſicht auf den innern Zuſammenhang genauer zu prüfen. Er lautet alſo:

169. Laß mein Rufen dir nahe kommen, Jehova, nach deinem Wort mach' mich weiſe.
170. Laß mein Flehen vor dich kommen, nach deiner Verheißung errette mich.
171. Meine Lippen ſollen ausſtrömen deinen Preis, weil du mich lehrſt deine Satzungen.
172. Meine Zunge ſoll ſingen dein Wort, weil alle deine Gebote gerecht ſind.
173. Deine Hand ſey mir zur Hülfe, weil ich deine Befehle erwählt habe.
174. Ich begehre dein Heil, Jehova, und dein Geſetz iſt meine Luſt.
175. Laß meine Seele leben und dich preiſen und laß deine Gerichte mir helfen.
176. Ich irrte wie ein verlornes Schaf, ſuche deinen Knecht; deine Befehle vergeſſ' ich nicht.

Dieſer Abſchnitt zerfällt durch den offen da liegenden Parallelismus der Glieder in vier Theile von je zwei Verſen. In den drei erſten Theilen entſprechen ſich immer 1, a. u. 2, a. 1, b. u. 2, b., aber im letzten Theil, V. 175. 176., das erſte und letzte Glied; die zwei mittlern, 1, b. u. 2, a., ſind nicht, wie ſonſt alle parallelen Glieder dieſes Abſchnitts, einander gleichbedeutend, ſondern 2, a. iſt eine weitere Ausführung von 1, b. Dieſe vier Theile hängen nun ſo unter ſich zuſammen: 1) V. 169 f. erhöre und errette mich nach dei-

nem Wort, d. h. bewähre deine Verheißungen an mir durch Erhörung aller vorangehenden Bitten, also durch Errettung aus der Noth der Unwissenheit, des Irrthums, der Sünde, des Todes. Wo diese Erfahrung gemacht wird, da folgt 2) V. 171 f. Erkenntniß des Wortes Gottes und Preis Gottes für diese Erkenntniß. Und habe ich einmal diese erlangt, so werde ich 3) V. 173 f. das Gesetz Gottes meine einzige Freude seyn lassen, und nicht umsonst, denn 4) 175 f. Leben, Hülfe, ja Leitung in der einsamsten Irre gewährt mir dann das Wort Gottes.

Gewiß ein Schluß, der eine solche Perlenschnur von Denksprüchen über das Gesetz aufs würdigste zusammenfaßt und laut genug Zeugniß gibt, daß wir im ganzen Ps. 119. eine bestimmte Ordnung und keine zufällige Aneinanderreihung einzelner Sprüche zu suchen haben.

Doch wir kehren zurück zum Zweck unserer Bemerkung über V. 8. u. 43. dieses Psalms, daß darin durch עַד בְּאֹד die Verneinung verstärkt sey, um daran die weitere Folgerung zu knüpfen, daß das gleiche Verhältniß, weil es ja in der gewöhnlichen Bedeutung der Verneinung und im Wesen der hebräischen Sprache gegründet ist, bei allen Adverbien der Zahl und der Größe stattfinden müsse. Daraus ergibt sich folgende Bemerkung über

Psalm 62, 3.

אַךְ הוּא צוּרִי וְיִשׁוּעָתִי מִשְׂגַּבִּי לֹא אֶמּוֹט רַבָּה. de Wette übersetzt nach der allgemeinen Erklärung: ich werde nicht wanken sehr, wogegen nach den bisherigen Bemerkungen zu setzen wäre: ich werde durchaus nicht wanken; es wird viel fehlen, bis ich wanke; ich werde ganz fest stehen. So allein stimmen auch diese Worte zum vorhergehenden Gliede, und solche Zuversicht stimmt auch allein zum Inhalt des ganzen Psalms, von dem Ewald treffend sagt: „Schwerlich kann das gute Bewußtseyn ruhiger siegen, die Eitelkeit weltlicher Macht schärfer erkannt, die Ermahnung, nur dem Ewigen zu vertrauen, inniger, und selbst der Trotz gegen den Leichtsinn gewaltiger seyn, als in diesem Liede."

Maurer ſucht zwar die gewöhnliche Erklärung durch Verweiſung auf 37, 24., worin ihm auch Lengerke beiſtimmt, zu rechtfertigen mit der Bemerkung: licet vacillare forsan coepero, non tamen prorsus cadam. Im Sinne dieſer Bemerkung überſetzt auch Luther: „daß mich kein Fall ſtürzen wird, wie groß er iſt." Aber gerade die Bemerkung Maurer's und die Vergleichung von Luther's Ueberſetzung mit dem hebräiſchen Ausdruck zeigt, daß die Vergleichung mit 37, 24. nicht zuläſſig iſt. Hier ſind nämlich zwei Zeitwörter, von denen das erſte, יִפּוֹל, zugegeben, das zweite, יִמּוֹט, unbedingt verneint iſt. In לֹא אֶמּוֹט רַבָּה dagegen wäre, wenn אֶמּוֹט רַבָּה der verneinte Begriff wäre, eine in ſich unbeſtimmte Ausſage, eine Unterſcheidung von mehr und minder ohne Angabe der Grenze. Pſ. 37, 24. bleibt der Menſch, welcher יִפּוֹל, in ſeinem Weſen ungeändert; erſt wer יִמּוֹט, hat wahrhaft gelitten. Dieſen Unterſchied drückt Maurer für unſere Stelle durch vacillare coepi und prorsus cado, Luther durch Fall und ſtürzen aus, aber im Hebräiſchen fehlt dieſer Gegenſatz, wenn man bei der gewöhnlichen Erklärung bleibt; da würde es immer nur heißen: ich werde zwar wanken, aber nicht bedeutend. Erſt die Abgrenzung, die durch den Gegenſatz gegeben wird, gibt einem Begriff Feſtigkeit und Dauer, die um ſo größer erſcheint, je größer die Anfeindung durch den entgegengeſetzten Begriff iſt. Je größer der Fall iſt, den Jemand thut, deſto ſiegreicher iſt ſeine Widerſtandskraft, wenn er dadurch nicht geſtürzt wird. Hiervon finden ſich auch ſonſt auffallende Beiſpiele. Pſ. 66, 10—12. wird die Drangſal der Iſraeliten mit den ſtärkſten Ausdrücken beſchrieben, bei denen man nichts Anderes, als den gewiſſeſten Untergang erwarten darf; aber das Alles dient nur dazu, die Rettung, וַתּוֹצִיאֵנִי לָרְוָיָה um ſo herrlicher erſcheinen zu laſſen. Das Gleiche findet ſich auch 2 Kor. 6, 9. 10. Aber gerade ſolche Stellen geben deutlich zu erkennen, daß auch Pſ. 62, 3. der Gegenſatz beſtimmt ausgedrückt ſeyn müßte, wenn die Vergleichung von Pſ. 37, 24. zuläſſig ſeyn ſollte.

Daraus ergibt ſich, daß Luther zwar nach ſeinem treffenden Tact den hebräiſchen Worten Pſ. 62, 3. einen der ſonſtigen hebräiſchen Ausdrucksweiſe ganz entſprechenden Sinn unterſtellt hat, aber in den hebräiſchen Worten ſelbſt liegt dieſer Sinn nicht. Dieſe geben keinen Gegenſatz, ſondern nach der gewöhnlichen Erklärung einen dem Hebräer unerträglichen Stufenunterſchied, nach unſerer Erklärung dagegen eine Verſtärkung des verneinten Begriffs: ich werde keineswegs wanken.

Wo der ganze Zuſammenhang an gar keinen anderen Sinn denken läßt, da iſt es bisher Niemand eingefallen, ein ſolches Adverbium anders zu faſſen, als zur Beſtimmung des verneinten Begriffs. So Jeſ. 13, 20. לֹא תֵשֵׁב לָנֶצַח. Dieſe Worte werden von Niemand überſetzt: ſie ſoll nicht ewig bewohnt bleiben, ſondern von Jedermann: ſie ſoll ewig unbewohnt bleiben; aber dieſe Beziehung, welche im Deutſchen durch die Stellung des Verneinungsworts bezeichnet wird, muß im Hebräiſchen ebenſo, wie in dieſer, auch in allen oben betrachteten gelten, weil die Stellung die gleiche iſt.

Anders iſt es

Jeſ. 64, 8.

Hier darf nicht überſetzt werden: zürne ewig nicht mehr. Das Verhältniß iſt hier, wie 4 Moſ. 23, 13., wo, wie wir oben geſehen haben, durch אֶפֶס קְצֵהוּ תִרְאֶה ein anderer Gegenſatz gegeben iſt. Ebenſo geht hier V. 6. voran הִסְתַּרְתָּ פָּנֶיךָ מִמֶּנּוּ, du haſt bisher über uns gezürnt; daher kann אַל תִּקְצֹף עַד מְאֹד nichts Anderes heißen, als: zürne nicht bis aufs Aeußerſte. Nicht immer alſo wird im Hebräiſchen ſo, wie im Deutſchen, die veränderte Beziehung auch durch die Wortſtellung angedeutet, wie das im parallelen Gliede geſchehen iſt: וְאַל לָעַד תִּזְכֹּר עָוֹן.

Darum können alle Ausnahmen, welche unſerer Regel entgegenzutreten ſcheinen, vielmehr als Beſtätigung derſelben gelten.

2.

Das Fußwaschen Christi, nach seiner sacramentlichen Würde dargestellt.

Von

D. Wilh. Böhmer in Breslau.

Wenn es sich darum handelt, die protestantische Kirchenlehre von der Zahl der christlichen Sacramente zu erkennen, so dürfen die Ansichten einzelner Kirchenlehrer selbst in dem Falle, daß die letzteren Reformatoren seyn sollten, nicht in Betracht kommen; einzelne Kirchenlehrer bilden nicht die protestantische Kirche. Ansichten, von einzelnen Kirchenlehrern ausgesprochen, sind nicht immer von der Kirche öffentlich bestätigt worden. Die Lehre derselben von der Zahl der Sacramente ist lediglich aus den Schriften zu bestimmen, zu welchen die Kirche sich bekannt hat, aus den Symbolen. Was nun die reformirte Seite der protestantischen Kirche anlangt, so werden im 25. der anglicanischen Artikel Taufe und Mahl des Herrn als die von Christo eingesetzten Sacramente dargestellt. Blicken wir auf die lutherische Seite jener Kirche, so wird freilich in der Apologie des augsburgischen Bekenntnisses S. 200. und S. 167. der von Rechenberg veranstalteten Ausgabe der lutherischen Bekenntnißschriften eine Dreizahl von Sacramenten gesetzt, bestehend aus der Taufe, dem Mahle des Herrn und der Absolution, welche letztere als Sacrament der Buße auftritt a). Wir

---

a) Es fragt sich, ob die Bestimmung der Apologie mit dem augsburgischen Bekenntnisse in schlechthinigem Widerspruch stehe. Im Bekenntnisse ist, nachdem S. 12. von Taufe, Herrnmahl, Beichte und Buße gesprochen ist, vom Gebrauch der Sacramente die Rede.

finden S. 200. als Grund dieſes Verfahrens angegeben, daß die genannten drei Handlungen ein Gottesgebot und eine Verheißung der dem neuen Teſtamente eigenthümlichen Gnade für ſich haben. Die Gemüther, wird geſagt, mußten bei der Taufe, dem Genuß des Herrnleibes, bei „der Abſolution mit Gewißheit annehmen, daß Gott wirklich um Chriſti willen ihnen (die Sünden) vergebe." Indeß wird in dem größeren Katechismus S. 549. behauptet, „die Taufe umfaſſe ſowohl durch ihre Kraft als durch ihre Bedeutung auch das Sacrament, welches man Buße zu nennen pflege. Die Buße ſey eigentlich nichts Anderes, als die Taufe oder die Ausübung derſelben. Wie könne denn die Buße anders bezeichnet werden, als ſo, daß ſie ſey ein mit ſtarkem Geiſte auf den alten Menſchen behufs der Einſchränkung ſeiner Begierden vollzogener Angriff und ein Umfaſſen des neuen Lebens? Wer in der Buße lebe, bewege ſich in der Taufe, welche dieß neue Leben nicht bloß andeute, ſondern auch bewirke, anfange, übe. Denn in der Taufe werde den Täuflingen die Gnade, der Geiſt und die Kraft, den alten Menſchen zu bändigen, damit der neue hervorgehe und geſtärkt werde, verliehen." Dieſe Gründe des Katechismus und der Umſtand, daß das reformatoriſche Gewicht ſeines Verfaſſers, Luther a), in der lutheriſchen Kirche bedeutender war, als das reformatoriſche Gewicht des Verfaſſers der Apologie, Melanchthon's, — machen es erklärlich, warum dieſe Kirche wirklich die ſacramentliche Würde der Buße preisgab und, eben ſo wie die reformirte Genoſſenſchaft, lediglich die Taufe und das Herrnmahl als Sacramente ſetzte.

Daß nun die proteſtantiſche Kirche nach ihrer reformirten und lutheriſchen Seite von der Buße als einem Sacra-

---

a) Als Luther die Schrift „de captivitate Babylonica" anfertigte, hatte er's bloß jeweilig (pro tempore) für nöthig gehalten, außer Taufe und Brot die Buße als Sacramente darzuſtellen; ſ. jenaer Ausg. der opp. Luther's v. J. 1581. Tom. II. p. 260.

mente Umgang genommen, verdient durchaus keinen Tadel. Der Buße geht ein weſentlicher Beſtandtheil des Sacramentes ab, der ſinnliche Stoff. Zwar meint der Kirchenrath von Trident in der 14. Sitzung Cap. 3., die Handlungen des Büßenden ſelbſt, nämlich die Zerknirſchung, Beichte und Genugthuung, ſeyen gleichſam der Stoff des Sacramentes der Buße. Allein die Meinung iſt wunderlich, da dieſe Handlungen ihrer vorwiegend unſinnlichen Natur nach nicht geeignet ſind, den ſinnlichen Stoff eines Sacramentes zu bilden. Das ſcheint der Kirchenrath ſelbſt dunkel empfunden zu haben, ſofern er jene Handlungen die „quasi materia huius sacramenti" ſeyn läßt. Mag der römiſche Katechismus (Pars II. cap. 5. qst. 74.) jede Art der Genugthuung auf Gebet, Faſten und Almoſen von den Pfarrern zurückgeführt wiſſen wollen! Auch das Gebet und Faſten iſt ſeinem Weſen nach ein ſolches Sichabziehen vom Sinnlichen, daß ein beſonnenes Denken nicht vermag, beides zur „quasi materia" eines Sacramentes mitzurechnen. Daß übrigens jene Meinung des Kirchenrathes im Gotteswortе der heiligen Schrift keine Anſchließungspuncte finde, läßt ſich, da das Gotteswort ein Erzeugniß beſonnenen, ja göttlichen Denkens iſt, von vorn herein erwarten. — Ferner verdient die proteſtantiſche Kirche in der Hinſicht, daß ſie Taufe und Herrnmahl als Sacramente dargeſtellt hat, durchaus keinen Tadel. Unter einem Sacramente müſſen wir eine von Chriſto unmittelbar oder mittelbar eingeſetzte, heilige Ceremonie uns vorſtellen [a]), in

---

a) Es iſt eine hergebrachte, aber ungerechtfertigte Meinung, daß lediglich diejenigen heiligen Ceremonien für Sacramente zu halten ſeyen, die von Chriſto unmittelbar eingeſetzt ſind. Chriſtus war kraft ſeines heiligen Geiſtes auch in den von ihm berufenen Apoſteln, als in ſeinen Dienern. Auch ſolche heilige Ceremonien, die Chriſtus durch ſeine Apoſtel eingeſetzt hat, müſſen, will man anders gegen den durch die Apoſtel wirkenden Chriſtus gerecht ſeyn, als Sacramente anerkannt werden. Wir haben hier inſonderheit die im Briefe des Jakobus 5, 14 ff. beſchriebene Krankenſalbung im Bewußtſeyn.

welcher ein ſinnlicher Stoff und überſinnliche Güter dergeſtalt bemerklich ſind, daß dieſe Güter empfänglichen Perſönlichkeiten durch die Aneignung des ſinnlichen Stoffes nicht bloß vorgeſtellt, ſondern mitgetheilt werden. Jede andere Auffaſſung des Sacramentes iſt, weil ſie der Natur des Sacramentes nicht entſpricht, ungenügend. In der Taufe und dem Herrnmahle aber ſtellen ſich ſämmtliche Beſtandtheile eines Sacramentes heraus. Taufe und Herrnmahl ſind laut Matth. 28, 19. 26, 26 ff. von Chriſto eingeſetzt worden. Beide haben im Waſſer Joh. 3, 5. und in dem Brote, mit welchem der Wein des Bechers verbunden iſt Matth. 26, 26 ff., ihre ſinnlichen Stoffe. Sündenvergebung und heiliger Geiſt ſind überſinnliche Güter, die zu der Taufe in Beziehung ſtehen, Apoſtelgeſch. 2, 38. Leib und Blut Jeſu, Matth. 26, 26. 28. (d. h. der göttliche Logos, welcher in Jeſu Leib und Blut in die Einheit mit ſich aufgenommen hat, Joh. 1, 14.), machen das überſinnliche Gut des Herrnmahles aus. Endlich wird denjenigen Erwachſenen, die den chriſtlichen Glauben ſich angeeignet haben, Koloſſ. 2, 12., dadurch, daß ſie in das Taufwaſſer untergetaucht werden, Sündenvergebung und heiliger Geiſt, Apoſtelgeſch. 2, 38., um ſo eher zu Theil, als das Taufwaſſer mit dem von Chriſto verkündigten Gotteswort verbunden iſt, Epheſ. 5, 26. Und diejenigen Perſönlichkeiten, die durch Selbſtprüfung, 1 Kor. 11, 28., erkannt haben, daß ſie in einer würdigen Gemüthsſtimmung ſind, werden dadurch, daß ſie die durch das Gotteswort geſegneten Beſtandtheile des Herrnmahles, nämlich Brot und Wein, genießen, in die Gemeinſchaft mit dem Leibe und Blute des Herrn, d. h. mit dem göttlichen Logos, der Leib und Blut durchdringt, verſetzt a), 1 Kor. 10, 16. Dagegen muß die proteſtantiſche Kirche in der Beziehung getadelt

a) Die wiſſenſchaftliche Rechtfertigung deſſen, was im neuen Teſtamente über die Taufe und das Herrnmahl als Sacramente gelehrt wird, findet ſich in Böhmer's chriſtl. Dogmatik, Bd. II. S. 280 ff. S. 299 ff.

werden, daß sie lediglich die Taufe und das Herrnmahl als Sacramente bestimmt hat. Die Bestimmung enthält eine Ungerechtigkeit gegen das Fußwaschen Christi, wie es Joh. 13. ausführlich beschrieben ist. Der Beschreibung nach eignet auch dem Fußwaschen sacramentliche Würde. Alle Bestandstücke eines Sacramentes machen sich für ein freies Denken bei dem Fußwaschen sattsam bemerklich. Einmal! Das Fußwaschen hat von Christo unmittelbar seinen Ausgangspunct genommen. Obwohl wissend, daß der Vater alle Dinge in seine Hände gegeben habe, und daß er, wie er von Gott ausgegangen sey, so zu ihm zurückkehren werde, erhob sich Christus, ehe er das bekannte, bedeutungsvolle Mahl vor seinem letzten Osterfeste mit den Jüngern genoß; vgl. V. 1. 2. u. 26. Nachdem er seine Oberkleider abgelegt und sich mit einem Leintuche umgürtet hatte, goß er in ein Waschbecken Wasser und fing an, die Füße seiner Jünger sowohl zu waschen, als auch mit dem Leintuche abzutrocknen. Gesetzt aber, Christus hätte durch eine andere Person das Fußwaschen an den Jüngern vollziehen lassen, so würde dieser Umstand die sacramentliche Würde des Fußwaschens eben so wenig beeinträchtigen, als die Thatsache, daß er, mit Vollbringung seines prophetischen Werkes beschäftigt, durch seine Jünger andere Personen getauft hat (Joh. 4, 1. 2.), die sacramentliche Würde der Taufe beeinträchtigt. Zweitens. Das Fußwaschen besitzt gleich der Taufe in dem Wasser den sinnlichen Stoff, der zu einem Sacramente darum erforderlich ist [a]), weil dieses auch auf die sinnliche Seite des Men-

---

a) Ammon (Summa theolog. christ. ed. IV. pag. 319.) meint, es könne auch die „redditio animae in manus domini (Act. 7, 56. 2 Tim. 1, 12.)" sehr gut als Sacrament gezählt werden. Wir bezweifeln die Richtigkeit der Meinung aus dem einfachen Grunde, weil der sinnliche, zum Sacramente gehörige Stoff der redditio animae in manus domini offenbar abgeht. In den angezogenen Stellen findet sich von einem solchen keine Spur.

ſchen einwirken und zur Heiligung derſelben beitragen ſoll. Der ſinnliche Stoff des Fußwaſchens empfiehlt ſich durch Einfachheit. Er führt die Möglichkeit herbei, daß das Fußwaſchen als Sacrament unter allen Klimaten in Anwendung gebracht werde a). Und wenn dabei die Einrichtung getroffen wird, daß männliche Perſonen den männlichen und weibliche den weiblichen die Füße waſchen, ſo kommt die chriſtliche Schamhaftigkeit in erfreulicher Weiſe zu ihrem Rechte. Drittens. Daß überſinnliche Güter bei dem Fußwaſchen keineswegs fehlen, wird aus dem Redezuſammenhange in Joh. Evangel. 13. deutlich. Als Jeſus den Jüngern die Füße zu waſchen anfing, kam er auch zu Petrus. Da das Fußwaſchen als ein niedriges Sclavengeſchäft nach der Meinung des Apoſtels ſich für Jeſus, den Herrn, nicht paßte, ſo warf Petrus, voll von Verwunderung über das Verfahren Jeſu, die Frage auf: „Herr! du wäſchſt meine Füße?" Und als Jeſus erwiderte, was er thue, das wiſſe Petrus jetzt nicht, doch werde er es nachher einſehen, da ſchritt dieſer, der durch angeborene Leidenſchaftlichkeit gehindert wurde, jene Erwiderung gehörig zu Herzen zu nehmen, zu der entſchiedenen Erklärung fort, daß Jeſus ihm niemals die Füße waſchen ſolle. In Folge eines ſolchen Widerſpruchs äußert Jeſus mit noch größerer Beſtimmtheit, als er vorher an den Tag gelegt hatte: „wenn ich dich nicht waſche, ſo haſt du nicht einen Theil mit mir," d. h. nicht Antheil an der Verbindung mit mir (V. 6—8.). Verwandeln wir

---

a) Das Fußwaſchen iſt, wenngleich nicht als Sacrament, bei den durch den frommen Menno Simonis wohlgeordneten Wiedertäufern noch dermalen in Gebrauch; vgl. den 13. Artikel der angeblich von Centſen angefertigten brevis ὁμολογία, welche ganz aufgenommen iſt in dem zu Amſterdam 1729 veröffentlichten tom. II. von Schyn's historia Christianorum, qui in Belgio inter Protestantes Mennonitae appellantur. Die beſondere Aufſchrift des tom. II., deſſen Veröffentlichung Schyn nicht mehr erlebt hat, lautet: historiae Mennonitarum plenior deductio.

dieſe durchweg verneinende Aeußerung dermaßen, daß kein weſentlicher Punct der Aeußerung verloren geht, in eine bejahende! Und Jeſus gibt dem widerſtrebenden Apoſtel zu verſtehen: wenn ich dich an den Füßen waſche (was lediglich unter der Bedingung geſchehen konnte, daß der Apoſtel demüthigen Sinnes ſich an den Herrn übergab!): ſo haſt du einen Theil mit mir, einen Antheil an der Verbindung mit mir. Dieſe an ſich geiſtige Verbindung mit dem Herrn, die durch das Fußwaſchen vermittelt wird, bildet das eine von jenen überſinnlichen Gütern, welche mit dem Fußwaſchen dergeſtalt zuſammenhängen, daß ſie zur ſacramentlichen Würde dieſer Ceremonie weſentlich beitragen. Ueber ein anderes erhalten wir ebenfalls aus dem Redezuſammenhange des Evangeliums das erwünſchte Licht. In der innerſten Tiefe ſeiner Perſönlichkeit von der fraglichen Aeußerung des Herrn berührt, erklärt Petrus ſeiner perſönlichen Beſchaffenheit gemäß, bei welcher der Sprung aus dem einen Extrem in das entgegengeſetzte ein nur zu natürlicher war: es möge ihm der Herr nicht nur die Füße, ſondern auch die Hände und das Haupt waſchen! Hierauf erklärt Jeſus: „derjenige, der ſich einmal" (nämlich am ganzen Leibe) „gewaſchen hat, hat nichts weiter nöthig, als dieß, daß er die Füße ſich waſche" (denn die Füße allein ſind dadurch abermals verunreinigt worden, daß derjenige, der am ganzen Leibe gewaſchen iſt, die Erde wieder betreten, etwa eine Reiſe unternommen hat). „Er iſt" (von den Füßen abgeſehen) „völlig rein." In dieſer Erklärung Jeſu prägt ſich unſtreitig ein vorſtellendes Denken aus. Dem vorſtellenden Denken aber liegt das begriffliche zu Grunde: derjenige Menſch, der einen ethiſch frommen Sinn ſich zu eigen gemacht hat und darin überhaupt, d. h. im Allgemeinen lauter iſt, der iſt lediglich deſſen benöthigt, in Beziehung auf einzelne Flecken, mit welchen ſeine Perſönlichkeit noch behaftet iſt, geläutert zu werden. Von dieſen einzelnen Flecken abgeſehen, iſt er, was die ethiſch-fromme Seite betrifft, ganz lauter; vgl.

V. 10. Demnach gehört zu den übersinnlichen Gütern, die durch die herrliche Veranstaltung Jesu an das Fußwaschen, damit es ein Sacrament werde, geknüpft sind, auch dieses Gut, daß derjenige, dem die Füße gewaschen werden, rücksichtlich einzelner Flecken, mit welchen sein von einem ethisch-frommen Sinn durchdrungener Geist noch versehen ist, geläutert wird. Wie sehr dieses Gut mit jenem, welches wir oben als ein übersinnliches Gut der fraglichen Ceremonie erkannt haben, zusammenhängt, wird aus dem Umstande klar, daß es keine wahre Verbindung des menschlichen Geistes mit Christo gibt, ohne daß dieselbe auf allmähliche Läuterung des Geistes von seinen Flecken heilsam einwirkt. Viertens. Dem Wasser, welches den sinnlichen Stoff bei dem Fußwaschen ausmacht, ist das Wort Gottes angeschlossen, welches sowohl von Christo zeugt, als auch den empfänglichen Geist zu veredeln im Stande ist; vgl. Joh. 13, 8. 10. Um so begreiflicher ist die Thatsache, daß durch das Wasser die Verbindung des Geistes mit Christo und zugleich die Läuterung des Geistes von dem ihm noch anhaftenden Schmutze der Sünden vermittelt wird. Diese Erscheinung würde nur dann unbegreiflich seyn, wenn dem Wasser das Wort Gottes nicht beigeschlossen und der Geist für die Einwirkungen des Wortes nicht empfänglich, also nicht gläubig wäre.

Trotzdem, daß der obigen Entwickelung zufolge in dem Fußwaschen Christi sämmtliche Bestandstücke eines christlichen Sacraments zum Vorschein kommen, haben Gottesgelehrte der neuern Zeit manche Gründe gegen die sacramentliche Würde dieses schönen, religiösen Gebrauchs vorgetragen. Indeß kann eine geistesfreie Kritik ohne Schwierigkeit darthun, daß diese Gründe dem Gebrauche jene seine Würde zu entziehen nicht vermögen. „Die Handlung des Fußwaschens," sagen die Gottesgelehrten, „war symbolisch, die Pflicht der christlichen Liebe und Dienstfertigkeit (nach orientalischer Sitte) seinen (d. i. Christi) Schülern einzu-

schärfen a)." Nun wollen wir im Hinblick auf Joh. V. 12 ff. eine derartige symbolische Beziehung der Handlung Christi nicht in Abrede stellen. Er sagt ja ausdrücklich, wenn er, obschon er der Herr und Lehrer der Jünger sey, ihre Füße gewaschen habe, so sollten sie sich auch unter einander die Füße waschen, er habe ihnen damit ein Beispiel behufs der Nachahmung gegeben (ὑπόδειγμα; vgl. über den Sinn des Wortes Jak. 5, 10.). Auch möchten wir die wichtige Stelle Lukas 22, 26. 27. hieher ziehen, in welcher, wenn schon nicht von dem Fußwaschen, als von einer in das Auge fallenden Handlung Christi, doch von jenem dienenden Sinne die Rede ist, in welchem Christus laut dem Evangelium nach Johannes den Jüngern die Füße gewaschen hat. Allein dieß, daß die fragliche Handlung symbolisch war und die Pflicht der christlichen Liebe und Dienstfertigkeit den Schülern Christi einschärfen sollte, schloß ja keineswegs die sacramentliche Würde der Handlung aus. Vielmehr standen jene symbolische Beziehung der Handlung und diese sacramentliche in einem engen Zusammenhange mit einander. Wie Christus, indem er seinen Schülern die Füße wusch, hiermit darauf hindeutete, daß auch sie einander die Füße waschen und auf diese Art christliche Liebe und Dienstfertigkeit üben sollten, so konnten die Jünger, während ihnen von Christus die Füße gewaschen wurden, dadurch bei vorausgesetzter gläubiger Uebergabe an Christus einen Antheil an der geistigen Verbindung mit ihm und die Läuterung von einzelnen Flecken, die ihnen anhafteten, d. h. die res sacramenti gewinnen. Wer die in Rede stehende Handlung lediglich als eine symbolische und nicht zugleich als eine sacramentliche

---

a) So Knapp in d. Vorlesungen üb. die christl. Glaubenslehre u. s. w., herausgeg. v. Thilo, Bd. II. S. 443. Vgl. D. Lücke's Comment. üb. die Schriften des Evangelist. Johannes, Th. II. S. 365 f., Krehl's neutestamentl. Handwörterbuch zur Darstellung der christl. Glaubens- und Sittenlehre unter dem Artikel: Fußwaschen (das) Christi.

auffaßt, verwickelt sich in eine Einseitigkeit, bei welcher jener Handlung nicht ihr volles Recht zu Theil wird. — Freilich erheben die genannten Gottesgelehrten ferner den Einwand, die Handlung sey „auch nie von den Aposteln als Gesetz für alle Christen und alle Zeiten verordnet" a). Doch die Richtigkeit des Einwandes ist keineswegs über allen Zweifel hinaus. Mögen die neutestamentlichen Schriften nicht erzählen, daß die Apostel das Fußwaschen als Gesetz für alle Christen und alle Zeiten verordnet haben! Dieser Mangel schließt nicht nothwendig aus, daß die Apostel mündlich solche Verordnung erlassen haben. So ist auch Vieles, was Jesus wirklich gethan, in den apostolischen Schriften nicht verzeichnet worden, Joh. 21, 25. Daß die Apostel in Betreff des Fußwaschens, welches Christus laut Joh. 13, 14. 15. ihnen zur Vorschrift gemacht hatte, die in Rede stehende Verordnung erlassen haben, ist um so wahrscheinlicher, als sie von Jesu Matth. 28, 20. aufgefordert waren, sämmtliche Völker alle die Dinge zu lehren, welche er den Aposteln vorgeschrieben hatte; und die Apostel trugen eine zu tiefe Ehrfurcht gegen ihren Herrn und Lehrer in ihren Herzen, als daß sie seinen Aufforderungen nicht hätten Folge leisten sollen. Jene Wahrscheinlichkeit findet auch in dem Umstand einen Stützpunct, daß der Apostel der Heiden 1 Timoth. 5. als eine von den vielen Bedingungen, unter welchen eine Witwe der Unterstützung durch christliche Gemeindegaben gewürdigt werden sollte, die setzt, daß die Witwe die Füße der Heiligen, d. h. der gottgeweihten Christen, gewaschen habe, V. 9. 10. Das Fußwaschen der Witwe wird hier als ein schönes und gutes Werk unter andern aufgeführt; allein diese Beschaffenheit des Fußwaschens schließt ja nicht nothwendig aus, daß es zugleich eine „gottesdienstliche" und sacramentliche Handlung gewesen. Ueberdieß ist das Fußwaschen in gar manchen Gemeinden, die nach den

a) Knapp a. a. O.

Apoſteln zu Mailand und innerhalb Afrika's geblüht haben, Sitte geweſen, wie ſich aus Schriftdenkmälern des chriſtlichen Alterthums nachweiſen läßt a). — Doch nehmen wir einmal an, das Fußwaſchen wäre nie von den Apoſteln als Geſetz für alle Chriſten und alle Zeiten verordnet worden! Nun, ſo iſt es doch unumſtößliche Thatſache, daß das Fußwaſchen als eine ſacramentliche und ſinnbildlich ethiſche Handlung von Chriſtus für die Apoſtel angeordnet iſt. Da aber Alles, was für die Apoſtel von Chriſtus angeordnet iſt, auch für alle Chriſten aller Zeiten angeordnet iſt, Matth. a. a. O., ſo haben alle Chriſten aller Zeiten die heilige Verpflichtung, das Fußwaſchen als eine ſolche Handlung, wie ſie eben von uns beſchrieben iſt, feſtzuhalten, und da, wo es aus ungenügenden Gründen nicht eingeführt worden b), einzuführen c).

---

a) Rückſichtlich der mailändiſchen Gemeinde leſen wir in der von einem Ungenannten verfaßten Schrift de sacramentis et de iis, qui mysteriis initiantur: „succinctus summus sacerdos pedes tibi lavit. — Audi, quia mysterium est et sanctificatio: nisi lavero tibi pedes, non habebis mecum partem," l. III. c. l. In Bezug auf afrikaniſche Gemeinden berufen wir uns auf den 119. Brief des Auguſtinus an Januarius. Ihm zufolge haben „aliqui" einen beſonderen Tag für das Fußwaſchen, „ut a baptismi sacramento distinguerent," c. 18.

b) Die Schrift de sacramentis bemerkt a. a. O. von der römiſchen Gemeinde: „hanc — consuetudinem non habet, ut pedes lavet. Vide ergo, ne propter multitudinem declinarit." Und Auguſtinus äußert a. a. O. „ne ad ipsum sacramentum baptismi videretur pertinere, multi hoc" (das Fußwaſchen) „in consuetudinem recipere noluerunt."

c) Olshauſen (ſ. bibliſch. Commentar üb. ſämmtl. Schrift. des neuen Teſtam. u. ſ. w. Bd. II. Aufl. 2.) ſagt in Betreff der „Worte Chriſti" bei der fraglichen Handlung, daß „ſie, die Geiſt und Leben ſind, auch mit Geiſt und Leben aufgefaßt ſeyn wollen" (S. 296.). Allein Olshauſen überſieht willkürlich, wie die Worte des Herrn bei Joh. 13, 8, 10, 14, 15. dergeſtalt Geiſt und Leben ſind, daß ſie zugleich die äußere Vollziehung des Fußwaſchens als eine religiöſe Pflicht ſetzen. Demnach wollen jene Worte allerdings mit Geiſt und Leben, aber zugleich ſo

Freilich haben manche Gottesgelehrte die innere Nothwendigkeit von nur „zweien das ganze Leben umfassenden Sacramenten der christlichen Kirche", welche Taufe und Abendmahl seyen, darzuthun versucht. Und wäre der Versuch gelungen, so würde das Sacrament des Fußwaschens trotzdem, daß das Fußwaschen auch eine sinnbildlich ethische Handlung ist, für die Kirche überflüssig seyn. Aber der Versuch ist mißlungen und deßhalb darf das Sacrament des Fußwaschens nicht als überflüssig gesetzt werden. So versuchte Marheineke jene Nothwendigkeit von nur zweien Sacramenten durch die Bemerkungen a) zu begründen: „Es muß ein Jeder in seinem natürlichen Leben ein Mitglied der Kirche seyn und es immer mehr werden. Er muß einmal für immer Gott geweiht seyn und, wie eine natürliche Pflanze, aus dem schlechten Boden der Erde in den göttlichen Grund und Boden des Himmelreichs versetzt, und sodann immer von Neuem geweiht werden, um zu wachsen in Christo, d. i. im Glauben und in der Liebe." Nun räumen wir allerdings Marheineken ein, daß diese Bemerkungen an sich richtig sind. Wir räumen ferner ein, daß die Nothwendigkeit der Taufe darauf sich gründe, daß ein Jeder, dem es um die in der Kirche zu findende „Wahrheit, Sittlichkeit und Seligkeit" zu thun ist, in seinem natürlichen Leben Mitglied der Kirche seyn, einmal für immer Gott geweiht, und wie eine natürliche Pflanze aus dem schlechten Boden der Erde in den göttlichen Grund und Boden des

---

aufgefaßt seyn, daß die äußere Vollziehung des Fußwaschens, von welcher als von einer religiösen Pflicht die Worte auch handeln, zu ihrem Rechte komme. Davon dürften die Brüdergemeinen eine leise Ahnung gehabt haben, wie denn Olshausen anmerkungsweise zugibt, es sey „in den Gemeinen — den Pflegern und Pflegerinnen der Chorhäuser überlassen, das Fußwaschen einzuführen oder nicht, je nachdem es ihnen angemessen erscheine."

a) Die Grundlehren der christl. Dogmat. als Wissensch. A. 2. S. 343.

Himmelreichs, d. h. der Kirche, versetzt seyn muß. Inzwischen ist Marheineke unseres Erachtens im Irrthume begriffen, indem er lediglich das Sacrament des Abendmahls darum als nothwendig darstellt, weil ein Jeder ein Mitglied der Kirche auch immer mehr werden und immer von Neuem geweiht werden müsse, um zu wachsen in Christo, d. i. im Glauben und in der Liebe. Denn auch das Sacrament des Fußwaschens hat eben darum seine innere Nothwendigkeit. Wohl ist ein Jeder eine Persönlichkeit, eine Einheit von Vernunft, von freiem Willen und Gefühl. Doch je verschiedener die Persönlichkeiten der Mitglieder der Kirche bei aller Identität des Wesens der Persönlichkeiten gestaltet sind, desto mehr ist es erforderlich, daß mehrere und zwar verschiedene Sacramente vorhanden sind, durch deren gläubige Aneignung die Mitglieder der Kirche immer mehr Mitglieder der Kirche werden und immer von Neuem behufs des fraglichen Wachsthums Gott geweiht werden; das Abendmahl allein ist, wenn es auch häufig wiederholt wird a), zur Erreichung dieses frommen und ethischen Zweckes wegen der Verschiedenheit nicht ausreichend, die an den Persönlichkeiten der Mitglieder der Kirche sich herausstellt. Daher ist dem Abendmahle von der heiligen Schrift das Fußwaschen Christi als ein solches Sacrament beigeordnet worden, durch dessen Vollziehung jener Zweck erreicht werden kann, indem diejenigen Christen, welchen die Füße gewaschen werden, Antheil an der Verbindung mit Christo, in welchem Gott als Vater ist, gewinnen und von einzelnen Flecken, womit die Christen verunziert sind, befreit werden. Daß die protestantische Kirche das Fußwaschen Christi nicht als Sacrament anerkannt hat, ist ein Vergehen gegen die heilige Schrift, welches um so mehr auf-

---

a) Je häufiger das Abendmahl allein wiederholt wird, desto leichter kann es für die Christen, welchen es Sache der Gewohnheit wird, seine Heilskraft einbüßen. Das ist laut dem Zeugniß der Kirchengeschichte wirklich geschehen.

fällt, als dieſe Kirche den Quellpunct ihres Chriſtenthums und die einzige Richtſchnur ihres Glaubens und Handelns in der heiligen Schrift erblickt. Die Kirche kann ihr Vergeben lediglich dadurch einigermaßen wieder gut machen, daß ſie dem Fußwaſchen Chriſti, wie es von der Schrift dargeſtellt wird, volle Gerechtigkeit widerfahren läßt, d. h. die ſacramentliche Würde deſſelben anerkennt.

Recenſionen.

Digitized by Google

1.

:ſchichte des chriſtlichen Lebens in der rheiniſch-weſtphäliſchen Kirche von Max Göbel. — Erſter Band. Die Reformationszeit oder die Kirchen unter dem Kreuz. XVI. S. 472. — Koblenz in Commiſſion bei Karl Bädeker. 1849. Preis 2 Thlr.

Mit dieſem Werke, in welchem der hiſtoriſche Urſprung der oßen Mannichfaltigkeit des durch die Reformation angeregn und neu erweckten chriſtlichen Lebens vom Urſprung der hone bis zum Ausfluſſe des Rheinſtroms ins deutſche eer, von Genf bis nach Emden klar und anſchaulich entillt wird, hat der Verfaſſer „der religiöſen Eigenthümlichit der lutheriſchen und der reformirten Kirche" nicht nur :m gelehrten Forſcher evangeliſcher Kirchengeſchichte einen icht unwillkommenen Beitrag zum Verſtändniß der, obwohl erſchiedenen, dennoch unter ſich eng zuſammenhängenden :rten, Abarten und Ausartungen des chriſtlichen Lebens gezeicht, ſondern auch dem innerhalb dieſer Länderſtrecke prakſch wirkenden Geiſtlichen, ſo wie jedem die verſchiedenen zur Erſcheinung gekommenen Wirkungen der Predigt des göttlichen Worts aufmerkſam betrachtenden Gebildeten einen Wegweiſer in die Hand gegeben, der ihm die hiſtoriſche Berechtigung aller der auf dieſem Gebiete vorkommenden religiöſen Parteien und Secten mit außerordentlicher Treue und verſtändiger Unparteilichkeit nachweiſt. Dieſe, jede Eigenthümlichkeit der einzelnen Erzeugniſſe, welche damals das

Wehen des heil. Geiſtes, das förmlich einen Regen neuer Gedanken und Anſchauungen in unſer Volk fallen ließ, allenthalben hervorrief, mit mütterlicher Sorgfalt beachtende und mit zarter Schonung behandelnde hiſtoriſche Treue und Gewiſſenhaftigkeit des Verfaſſers duftet in unſerer leidenſchaftlich erregten Gegenwart dem Leſer wohlthuend entgegen. Während andere Werke aus dieſen zwei letzten Jahren mehr oder weniger einen Beigeſchmack der Stürme und Unruhen, unter welchen ſie entſtanden ſind, angenommen haben, läßt die Lectüre dieſes Buches vielmehr vergeſſen, daß unſer Friede jemals getrübt und unſere Waffenruhe unterbrochen worden ſey.

Doch näher zur architektoniſchen Anordnung dieſes Werkes. Nachdem der Verfaſſer die faſt zufällige Veranlaſſung dieſer Arbeit in der Vorrede erzählt hat, zeigt er im überſichtlichen Inhaltsverzeichniſſe, wie geſchickt er ſein reiches Material verbraucht und verwendet habe. In neun Bücher vertheilt er den ſcheinbar ſpröden Stoff, von denen das erſte als Einleitung im voraus einen klaren Ueberblick über den Inhalt des ganzen Werkes gewährt, wie daſſelbe noch in den ſpätern Theilen, zu deren Vollendung man dem Verfaſſer nur Kraft und Freudigkeit wünſchen kann, zu Stande kommen ſoll. Nicht in trockner Aufzählung der Namen, ſondern in eng verbundener und ſich gegenſeitig bedingender Reihenfolge, werden, mit den Waldenſern anhebend, bis zum Erwachen des alle evangeliſchen Richtungen in ſich vereinigenden Bibel- und Miſſionsgeiſtes die Heroen genannt, von deren innerem Leben und einflußreichem Wirken nachher höchſt anziehende Gemälde entworfen werden. Dieſem ſachlichen Ueberblick folgt ein eben ſo anſprechender politiſch-geographiſcher über den oft wechſelnden Schauplatz, auf welchem jene Werkzeuge des evangeliſchen Geiſtes ihr reiches Leben verlebten.

Mit alſo gewonnener Kenntnißnahme des Bauplans ſchaut der Leſer zunächſt den Aufbau der chriſtlichen Kirche ſelbſt

sowohl auf der linken, als auch auf der rechten Rheinseite, welche beide Theile, obwohl nur durch einen Fluß getrennt, doch stets einen ganz verschiedenen Entwickelungs- und Bildungsgang haben gehen müssen. Denn das linke Rheinufer erhält als römische Provinz seine Cultur und sein Christenthum von Rom, weßhalb auch daselbst wie in allen übrigen deutschen Länderstrichen, die in gleichem Verhältniß zu Rom standen, die Reformation nie festen Fuß fassen konnte. Wie jedoch hier trotz des römischen Einflusses sich dennoch deutsche Sprache und Sitte erhalten konnte, wird gewiß für Jeden zu lesen interessant seyn. Das rechte Rheinufer sammt Westphalen erhielt dagegen nicht nur durch die aus Britanniens Klöstern auf friedliche Eroberung Deutschlands ausgehenden „Soldaten Christi", das Christenthum, sondern, auch später noch Kölns priesterlicher Herrschaft unterworfen, blieben diese Länder unter dem Einflusse und in enger Verbindung mit den Niederlanden und mit Friesland, was beiden Rheinufern gleich von Anfang an einen wesentlich verschiedenen Charakter aufdrückte. Köln, die Metropole der Pfaffengasse des deutschen Reichs, die treue Tochter der römischen Mutter, das deutsche Rom, und ältester Sitz der Wissenschaft in Deutschland, überflügelte bald alle andern Städte an Macht, Reichthum und Glanz der Heiligkeit, gelangte aber später durch sein Abschließen gegen das Aufblühen des classischen Studiums zu einer fast traurigen Berühmtheit. Es blieb die einzige freie Reichsstadt, welche die Reformation nicht annahm, und alle heimlich aufkommenden Anhänger derselben bis ans Ende des 18. Jahrhunderts mit Feuer und Schwert verfolgend, war es das starke Bollwerk, welchem die römische Kirche ihre Erhaltung in diesem Theile Niederdeutschlands großentheils zu verdanken hat. Allein die sich in Köln bildende eigne Form des christlichen Lebens, die anfangs mehr der vornehmen Aristokratie angehörende Mystik mußte gerade durch ihre Berührung mit dem Volksleben ein fruchtbares Samenkorn für das Erblühen der evangelischen Kirche im deutschen Volke werden.

Das erste Ferment eines religiösen Volkslebens gaben jene kirchlich gar nicht rechtgläubigen, aber biblisch frommen Thalleute aus Piemonts stillen Alpenthälern, Waldenser genannt, deren Einfluß jedoch zu hoch angeschlagen erscheint, wenn es heißt, „daß die evangelische Kirche ihnen das christliche Leben in allen seinen Verzweigungen verdanken und daß sie allenthalben und namentlich in den germanischen Völkern den Kern und Haltpunct der entstandenen christlichen Bewegung, das Salz der Erde" bildeten. Denn später bemerkt der Verfasser ausdrücklich, daß dieselben nicht nach Sachsen und Thüringen gedrungen wären. Von den Rheinlanden und Niederdeutschland mag jene Behauptung gelten, daß diese stillen Handwerker als Tuchbereiter, Weber, wohl auch Schuhmacher und Schneider durch ihre traulichen Zwiegespräche in deutscher Zunge die Ursache einer weit verzweigten volksthümlichen Frömmigkeit wurden. Denn trotz aller Verfolgung wußten sie sich hier so heimisch zu machen, daß ein Waldenser von Italien bis England reisen und täglich bei Glaubensverwandten einkehren konnte. Eben so wenig konnten die mit ihnen verwandten Secten der Beghinen und Begharden, eine Art Nonnen und Mönche ohne bindende Gelübde, unerachtet der Verbrennung des Bernhard Hankebot, so wie die Lollharden, deren fruchtbarer Schriftsteller Walther ebenfalls bei Köln verbrannt ward, ausgerottet, sondern mußten als geduldete Parteien allmählich mit der Kirche ausgesöhnt werden, während im Volke doch ein lebhaftes Gefühl für solche Herzensfrömmigkeit zurückblieb. Wie nun alle diese Elemente christlichen Lebens durch den Uebergang der lateinischen Mystik zur deutschen im Volksleben verklärt und durch die allmählich aufkommenden Schulen der Brüder des gemeinsamen Lebens, die gleichsam gebildeten und veredelten, gelehrten und kirchlichen Begharden und Beghinen, weiter gepflegt und erhalten wurden, so daß fast sämmtliche Städte, wo dergleichen Brüderhäuser waren, zur Reformation übergingen, gehört zu den gelungensten Dar-

stellungen. Darin zeigt sich besonders des Verfassers scharfer Blick, daß er, allen Erscheinungen des christlichen Lebens Anerkennung zollend, deren innern Zusammenhang und geschichtliche Aufgabe klar und deutlich herausfindet, ohne es sich deßhalb beikommen zu lassen, Geschichte zu machen.

Westphalens Bevölkerung, weniger dem Völkerverkehr ausgesetzt, hatte sich, wie die Friesen, ein echt deutsches Gefühl für die Sittlichkeit seiner Geistlichkeit bewahrt und öffnete sich frühzeitig dem von den Niederlanden kommenden Humanismus. Münster ward im Gegensatz zu Köln eine Beförderin der heiligen und classischen Litteratur, so daß bald der Ruhm westphälischer Gelehrsamkeit groß ward. Doch dieses Licht der Wissenschaft machte hier nur Geistliche und Poeten, Adelige und Gelehrte für die Reformation empfänglich, während das Volk, im Gegensatz zu der rheinischen Bevölkerung, von allen diesen Bewegungen unberührt blieb. Daher drang hier die Reformation nicht vom benachbarten Sachsen durch Westphalen ins Rheinland ein, sondern von den Niederlanden und später von Sachsen durch die Rheinlande, so daß letztere als der eigentliche Bildungsheerd der rheinisch-westphälischen Kirche anzusehen sind. Da es jedoch hier gänzlich an einer diese Bewegung schützenden Macht fehlte, so konnten hier nur Kirchen unter dem Kreuz erblühen.

Diese ausführliche Inhaltsanzeige des ersten Buchs wird Referenten hoffentlich nachgesehen werden, da gerade dieses Buch die Entwickelungsknoten aller folgenden enthält und des Verfassers Geschick im klaren, durchsichtigen Zusammenfassen der Geschichte besonders bekundet.

Das zweite Buch behandelt die erasmische Reformation in den klevischen Ländern. Es beginnt mit einer kurzen Geschichte der Regierung Johann III., Wilhelm IV. und Johann Wilhelm's, der Herzöge dieses mächtigen Gebietes, und ihrer reformatorischen Versuche. Dieselben wurden lediglich nach erasmischen Grundsätzen, die ihren Vertreter

in einem der edelsten und würdigsten Schüler des Erasmus, in Conrad Heresbach, dem Erzieher und Rathgeber Wilhelm IV., hatten, angefangen und fortgesetzt. Die von Erasmus durchgesehene vermittelnde Reformationsordnung, welche nur eine halb lutherische Religion einführte, trug nicht wenig zum Eindringen der fanatischen Wiedertäufer in diese Länder bei. Und als alle Versuche einer Reform von oben herab am unglücklichen Kriegsausgange mit Carl V. und später an Alba's Grausamkeit scheiterten, entwickelte sich unter großem Druck eine Reformation von unten, die, obwohl sie eine Stütze am Adel und an den Städten fand, doch nur eine Kirche unter dem Kreuz mit manchen schönen Blüthen und Früchten des christlichen Lebens erzeugen konnte. Als ein Mangel muß bemerkt werden, daß die so oft genannte und angeführte erasmische Reformationsordnung sich nicht vollständiger mitgetheilt findet. Dann würde es sich schlagender herausstellen, wie die erasmischen Principien nur halbe und darum verkehrte Maßregeln waren, zumal es heißt, daß gerade sie es waren, welche die lutherische Reformation aufhielten und sie zwangen, in eine wiedertäuferische oder auch zwinglisch-calvinische umzuschlagen.

An Erasmus reiht sich die Charakteristik des Conrad Heresbach, Verfassers der klevischen Reformationsordnung, die Luther „bös teutsch, bös evangelisch" nennt. Heresbach selber ging in seinem christlichen Leben später weiter, besonders als er als Augenzeuge der todesmuthigen Schwärmerei der Wiedertäufer in Münster einen starken Eindruck von der Macht der ins Leben eindringenden christlichen Grundsätze gewann. In Darstellung der Thätigkeit dieses letzten Erasmianers hat sich der Verfasser nicht ganz frei zu erhalten vermocht von einigen Wiederholungen aus der vorausgeschickten Geschichte der klevischen Herzöge.

Den Uebergang vom Erasmianismus zum specifisch evangelischen Bekenntniß bildet der Rector des durch ihn berühmt gewordenen seminarium reipublicae zu Düsseldorf, Je-

hann Monheim, der Melanchthon des Niederrheines, dessen höchst liebenswürdige Persönlichkeit trefflich gezeichnet wird.

Da von Luther's großem Geiste die ersten Funken des Feuers ausgingen, welches auch in Niederdeutschland Vieler Herzen entzündete, so folgt mit Recht im dritten Buche die Darstellung der lutherischen Reformation in diesen Ländern. Um diese jedoch zu verstehen, wird zuvor nicht sowohl eine Biographie, als vielmehr eine wohlgelungene Darstellung dieses Vaters der Reformation gegeben, wie sich gerade in ihm die Reformation innerlich erzeugt und vollendet, ja sichtbar verkörpert hat. Durch dieses Eingehen auf die einzelnen Persönlichkeiten und Ablauschen ihres inwendigen Lebens weiß der Verf. auch solche Abschnitte, wie über Luther, Calvin u. a. m., dem Leser lieb und anziehend zu machen, so daß ihm das schon Bekannte wieder neu wird. Daß aber Luther darum, weil er fürchtete, die Reformation möchte in eine Revolution umschlagen, zu dogmatisch geworden sey und dadurch den Grund gelegt habe, daß in der lutherischen Kirche die Lehre übermäßig getrieben, aber die Pflege des christlichen Lebens und die Verfassung und Zucht vernachlässigt wurde, das möchte wohl zu viel gesagt seyn.

Die Brücke, auf welcher Luther's Reformation nach den Rheinlanden kam, bildeten die Augustinerklöster. Vor allen ist es das zu Antwerpen unter Jakob Spreng, dessen vier Blutzeugen, von denen Heinrich Voes bekannte, er sey von Luther wie die Apostel von Christo verführt, mit Recht ein besonderer Abschnitt gewidmet wird, weil mit ihrem Tode Luther's Lehre erst die rechte Weihe und Bluttaufe erhalten und sein darauf verfaßtes ältestes Lied der Kitt wurde, welcher Luther's Reformation mit diesen Bewegungen Niederdeutschlands verband. Unter den hauptsächlich vom Augustinerkloster zu Wesel ausgehenden Bekennern verweilt der Verf. bei Adolf Clarenbach, dem ersten Reformator Rheinlands, einer höchst liebenswürdigen Erscheinung, mit großer Liebe.

Wenn früher gesagt wurde, daß die sächsische Reformation nicht über Westphalen nach dem Rheinlande gekommen, sondern gerade dieses der Heerd der rheinisch-westphälischen Kirche gewesen sey, so berichtigt sich diese Behauptung bei Westphalens Geschichte nun dahin, daß dieses Land durch seine Augustinerklöster, Fraterhäuser und durch seine mit Sachsen in Verbindung stehenden Kaufleute doch eine eigene lutherische Reformation schon um 1520 einzuführen angefangen habe. Das sonst so „heilige Herford" ward bald der Brenn- und Mittelpunct des Evangeliums für ganz Westphalen, während Soest und Münster sich erst nach mancherlei Stürmen ihre lutherische Kirche erkämpfen mußten. Meistens bedienten sich auch hier die lutherischen Reformatoren der einzelnen Städte, deren Bild einzeln gezeichnet wird, eines an reformirte Einfachheit grenzenden Cultus.

Da diese westphälisch-lutherische Kirche bald nach ihrem Entstehen ganz unschuldigerweise in den Sturz und Fall der wiedertäuferischen Secte mit hinein gezogen wurde, und auch die benachbarten rheinischen Gemeinden die Folgen dieser münsterschen Katastrophe schwer mit empfinden mußten, so bietet folgerichtig das dritte Buch die Geschichte der Wiedertäufer. Seinem Vorsatze treu, beschäftigt sich der Verf. auch hier weniger mit Darstellung der fanatischen Ausartung und unsittlichen Ausschweifung dieser reformatorischen Richtung, — er bezweifelt die Berichte ihrer Gegner hierüber nicht mit Unrecht, — sondern vornehmlich mit der von ihnen praktisch durchzuführen beabsichtigten Idee des christlichen Lebens. Er findet in ihnen den in seiner Wahrheit und Nothwendigkeit nie aus der christlichen Kirche zu tilgenden Drang nach Darstellung einer Gemeinde von wirklich wiedergebornen Christen, welche alles Weltliche und Sündliche durch christliche Zucht fern hält und dagegen die christlichen Grundsätze wahrer Bruderliebe durch Gemeinschaft oder wenigstens durch reichliche Mittheilung leiblicher und geistlicher Güter zur Ausführung bringt. Von diesem

Standpuncte aus wird die Darstellung ihrer Geschichte eine fast wohlgelungene Apologie der Wiedertäufer gegen die ihnen sonst widerfahrene Herabsetzung. Unsere Kirche dürfe diese Richtung nicht als ihr Kind verleugnen, aber wohl könne und solle sie dieselbe als ihr ausgeartetes Kind bestrafen. Denn von Luther habe sie ihr mystisches, subjectives, schwärmerisches, von den Schweizern aber das biblische, gesetzliche und fanatische Element. Doch gerade dieses fanatische Element läßt zweifeln, ob der Verf. im Recht sey, wenn er den Wiedertäufern den Grundsatz einer völligen Gewissens- und Gottesdienstfreiheit zuspricht. Wohl mochten sie das aussprechen, so lange sie selber diese Freiheit entbehrten, aber einmal zu dieser Freiheit gelangt, konnten sie unmöglich einen andern als ihren Glauben und ihren Cultus neben sich dulden, sie mußten als die Gemeinde der Heiligen jede andere Gemeinschaft verwerfen und verdammen. Daher kann auch nicht gesagt werden, daß, wenn die Wiedertäufer nicht von weltlicher und geistlicher Obrigkeit gewaltsam erdrückt worden wären, alsdann eine vierte Kirche entstanden seyn würde. Die Unmöglichkeit der Idee, eine Gemeinde von wirklich Wiedergebornen hier auf Erden darzustellen, haben die Gleichnißreden des Herrn, so wie die Kirchengeschichte längst nachgewiesen. Die Wiedertäufer mußten, auch wenn sie nicht gewaltsam erdrückt worden wären, an ihren eignen communistischen und donatistischen Grundsätzen untergehen.

Wir können dem Verfasser nicht weiter in die höchst anziehende, lehrreiche und mit ausgezeichneter Sorgfalt durchgeführte Schilderung der Wiedertäufer folgen. Die Lebensbilder ihrer Heroen, wie des Bernhard Rothmann, „dieses Verführers von Westphalen," welcher bis zuletzt „in Münster Alles nur nach dem Geist und nichts nach dem Fleisch gethan wissen und nur Christi Reich einrichten wollte," sind untheilbare Kunstwerke, deren Genuß sich Jeder aus

eigener Beſchauung verſchaffen muß. Vor Allen aber iſt's Menno Simons, der Reſtaurator der Wiedertäufer, welcher 1537 unter vieler Angſt und Bangigkeit das Amt eines Reiſepredigers unter den im Glauben und Leben unſträflich abgeſchiedenen und dem Kreuze unterworfenen Gemeinden der Wiedertäufer von Köln bis Mecklenburg und Liefland übernahm, welchem hier ein ſchönes Denkmal ſeiner Treue und ſeines ſich für die Gemeinde verzehrenden Eifers geſetzt iſt. Ein evangeliſcher Streiter, wie wenige, der, obwohl er in dieſer ſeiner 24jährigen Amtsführung „in verborgenen Winkeln ſich verkriechen, vor jedwedem Hundebellen ſich ängſtlich umſehen und von Jedermann ſich als Ketzer in Teufels Namen grüßen hören mußte," dennoch unermüdlich die Gemeinden der Taufgeſinnten ſtärkte, baute und von ihren wilden Auswüchſen reinigte.

Den in Rheinland und Weſtphalen zerſprengten Wiedertäufern, auf welche nach dem kurzen Nachſpiel der münſterſchen Gräuel in Weſel unter Johann Wilmſen allenthalben gefahndet wurde, iſt ein beſonderer Abſchnitt gewidmet, in welchem die Leiden und Verfolgungen dieſer Stillen im Lande, ſo wie ihre todesmuthigen Bekenner mit ihren herrlichen Troſtſchreiben und Marterliedern, bis zur endlich beſonders in reformirten Ländern gefundenen Duldung in ſorgfältiger Zeichnung ergreifend dargeſtellt werden.

Die durch die münſterſche Kataſtrophe in Rheinland und Weſtphalen allgemein aufgehaltene und anrüchig gewordene Reformation wird nun durch den einzigen am Rhein gebornen Reformator, durch Melanchthon, und durch Bucer im Anſchluß an den leider mißglückten Verſuch Herrmann V., Erzbiſchofs von Köln, wieder aufgenommen. Dadurch wurde die Kirche dieſer Länder entweder eine lutheriſch-melanchthoniſche oder eine calviniſch-melanchthoniſche, was zur Beurtheilung ihres gegenwärtigen Zuſtandes von großer Wichtigkeit bleibt. Die hierher gehörige Charakteriſtik Melanchthon's, dieſes zwar nicht dichteriſch begabten, noch ſchö-

pferisch erzeugenden, aber scharf urtheilenden, lehrhaftigen, still pflanzenden und ordnenden Geistes, wird jedem Leser, ohne ihn mit Wiedererzählung bekannter Dinge zu ermüden, neue, tiefe psychologische Blicke in das Leben dieses viel geschmähten und hochgefeierten Heroen deutscher Gelehrsamkeit und des zugleich wie Wenige durchgebildeten Christen, der seine Gotteskindschaft als Friedensstifter bewährt hat, aufthun. Ueberhaupt ist des Verfassers Psychologie, fern von allen gewagten Vermuthungen, eine durchaus nüchterne, gesunde und die Wesenheit jedes Einzelnen klar auffassende.

Nachdem der Leser einen Blick in das Treiben des kölnischen Klerus und in den fast verwahrlost zu nennenden geistlichen Zustand des Volkes gethan, wird ihm der wahrhaft großartige und hochherzige Entschluß und Versuch des edeln, stillen und frommen, von seinen Unterthanen heiß geliebten Erzbischofs Herrmann V., Grafen zu Wied, der schon eine erasmische Reform erfolglos begonnen, eine durchgreifende melanchthonische Kirchenverbesserung einzuführen, gründlich und anschaulich vorgehalten. Nach Groppens Vorarbeiten und unter Mitwirkung von Peter Mettmann ging dieser das Evangelium liebende Kirchenfürst ernstlich darauf aus, sein ganzes Erzbisthum, ja sogar die Bisthümer von Trier und Münster durch Melanchthon und Bucer zu evangelisiren. Die von diesen Männern entworfene Reformationsschrift war in der Lehre echt evangelisch, im Cultus möglichst katholisch, in der Verfassung reformirt, also eine Verschmelzung der katholischen, lutherischen und reformirten Partei, — sie ward später die Grundlage der anglikanischen Kirchenordnung, — aber eben dadurch geschah es, daß sie nach keiner Seite recht gefallen konnte. Die offene Auflehnung des Klerus gegen den Erzbischof und der Sieg Carl V. über Herzog Wilhelm zertrümmerte, trotz der Zustimmung des Adels und der weltlichen Stände, das ganze Werk für immer. Mit Recht bemerkt der Verfasser am Schlusse, daß

von nun an die Reformation nur noch von unten, vom Volke aus, und nicht mehr von oben herab möglich war, was auch jetzt in zwinglisch-calviniſcher Weiſe geſchah.

Somit iſt das ſechſte Buch, die Geſchichte der reformirten Kirche enthaltend, eingeleitet. Sie iſt es, die, von der Pfalz und den Niederlanden her beſonders in Weſel ſich ihre Anerkennung erkämpfend, durch ihren ſchroffen Gegenſatz gegen die katholiſche Kirche und gegen die Welt auch im Rheinlande die Unabhängigkeit der chriſtlichen Gemeinde in der lutheriſchen Kirche zur Geltung brachte und die eigenthümliche Geſtaltung chriſtlichen Lebens hervorrief. Der Verfaſſer thut überzeugend dar, wie die in der reformirten Kirche vorherrſchend bürgerlich-ſittliche Reform durch damalige Zuſtände der Eidgenoſſen den ſchweizeriſchen Reformatoren dieſen Weg einzuſchlagen und nach dieſem Ziele zu ringen getrieben worden ſey. Ausführlicher als Luther's Reformation wird zunächſt der Bildungsgang und die Thätigkeit des M. Huldreich Zwingli, dieſes zunächſt durch den Humanismus und Erasmus Schriften gebildeten Schülers Chriſti, geſchildert. Sein Abendmahlsritus iſt vollſtändig beſchrieben, das darin angeordnete knieende Vater Unſer überraſcht nicht wenig, da das Knieen gewöhnlich als der reformirten Kirche fremd angeſehen wird. Der Mangel ſeiner Reform, nämlich, daß er die chriſtliche Kirchenzucht nicht in die Hände der Gemeinde, ſondern des Rathes legte, alſo weltliches und geiſtliches Regiment, unter welcher Vermiſchung das Waadtland noch heute ſeufzt, völlig miteinander vereinigte, wird unparteiiſch aufgedeckt. Dieſen Mangel der zwingliſchen Reformation zu ergänzen, war Johann Calvin berufen. Mit ihm, heißt es, kommt in die bisher echt germaniſche Reformation ein anderes, das romaniſche Element, daher bei ihm auch die den Franzoſen eigenthümliche Klarheit und Entſchiedenheit bis zur Schroffheit und das Talent der Organiſation und Geſetzgebung, welches leicht zur Herrſchaft verleitet. Dieſer Geiſt, mit zwingli'ſchen und lu-

therischen Bestandtheilen genährt, ist in der rheinisch-westphälischen Kirche vorherrschend geworden. Gerade bei Calvin wird dem Leser die verborgene Werkstätte des heil. Geistes recht fühlbar und anschaulich aufgethan und es muß gelesen und kann nicht referirt werden, wie dieser Mann Gottes in seinem Streben nach Vernichtung alles menschlichen Ruhmes zur Erhöhung des alleinigen Ruhmes Gottes so große Siege in Genf erkämpfte und diese Stadt nach dem Urtheile der Zeitgenossen zur frömmsten und sittlichsten Stadt Europa's und zum heiligen Wallfahrtsort für die reformirten Franzosen, bei deren Anblick sie sich betend auf die Kniee warfen, umwandelte.

Die durch Calvin's Reformation in Frankreich entstandenen heimlichen Gemeinden haben durch ihre bald erfolgte Vertreibung als Fremdengemeinden (ecclesiae peregrinorum) die erste Veranlassung zur rheinisch-westphälischen reformirten Kirche gegeben. Ihr Vater ist Johannes von Lasky. Seine Schilderung bildet das wohlgelungene Schlußgemälde dieses Buches. Wie dieser fromme, durch und durch demüthige und schon durch seine Erscheinung gewinnende Mann, der hier auf Erden kein Vaterland kannte, Emden zu einem zweiten Genf, zu einer Herberge der bedrückten und vertriebenen Gemeinde Gottes machte, durch seinen daselbst verfaßten Katechismus die Abfassung des heidelberger vorbereitete, in London seiner Fremdengemeinde die Unabhängigkeit von der Staatskirche auswirkte und in seiner dort entworfenen Kirchenordnung ein Vorbild für die rheinische Kirche aufstellte und wie er, wieder vertrieben, mit seiner kleinen Gemeinde an Deutschlands Küste unstät umherirrte, bis er endlich seinem Vaterlande seine Thätigkeit widmen durfte, — — das muß Jeder, welcher unsere rheinische Kirche beurtheilen und verstehen will, wissen und kennen.

Ihre Verfassung empfing die rheinische Kirche von diesen Fremdengemeinden, also von Lasky, ihre Lehre und Liturgie aber von der Pfalz her. Daher behandelt das siebente

Buch die Reformation der Pfalz, Heſſen und am Oberrhein, die eifrigen Bemühungen des hochherzigen Landgrafen Philipp, ſo wie die des treuen Bekenners und chriſtlichen Dulders Friedrich III. von der Pfalz, von welchem Fürſten ſagten: „Er iſt frömmer denn wir alle!" Da die Abfaſſung des heidelberger Katechismus, welcher recht eigentlich das Werk jenes Kurfürſten genannt werden muß, weil er ihn geordnet, geprüft, ergänzt, herausgegeben, bekannt und vertreten hat, das auf unſere rheiniſche Kirche den ſegensreichſten Einfluß ausübende Erzeugniß dieſer Periode bleibt, ſo ſchließt ſich an Friedrich III. fürſtliche Wirkſamkeit die Darſtellung der Thätigkeit und des innern Lebens ſeiner zwei Theologen, Kaspar Olevianus und Zacharias Urſinus. Denn ſie ſind es, die mit jenem chriſtlichen Fürſten dieſen Katechismus, welcher in Wahrheit die Blüthe der deutſch-franzöſiſchen Reformation genannt wird, verfaßten, in welchem, nach des Verfaſſers Worten, die lutheriſche Innigkeit, melanchthoniſche Klarheit, zwingli'ſche Einfachheit und calviniſches Feuer in Eins verſchmolzen iſt, ſo daß, wer ihn nicht kennt, auch die reformirte Kirche nicht kenne, indem ſeine Mängel und ſeine Vorzüge erſt den chriſtlichen Geiſt und das chriſtliche Leben der reformirten Kirche in ſeiner Art und Abart verſtehen laſſen.

Aus allen dieſen Vorgängen und Entwickelungsſtufen, welche unſere Kirche am Rhein hat erleiden müſſen, konnte erſt eine beſondere rheiniſch-weſtphäliſche Kirche hervorgehen. Jede der reformatoriſchen Richtungen mußte ſich vorher auf dieſem Gebiete verſuchen, ehe eine Kirche entſtehen konnte, deren gegenwärtiges Leben nicht undeutlich die Spuren ihrer vielfach verwickelten und zuſammengeſetzten Entſtehungsgeſchichte verräth. Die Geſchichte der meiſt durch jene Fremdengemeinden erſtandenen reformirten Kirche unter dem Kreuze iſt der Inhalt des achten Buches. Das lutheriſche Weſel wird die Mutter der Geuſen, muß in ſeinen Mauern den Kampf des durch die Fremdengemeinden, wel-

chen es gastliche Aufnahme gewährt hatte, eingedrungenen reformirten Bekenntnisses gegen das lutherische durchkämpfen, bis zuletzt dieses fremde Element die Oberhand behält und der heidelberger Katechismus eingeführt wird. Da hieß es: Genf, Wesel und Rochelle sind des Teufels zweite Höll'!

Kaum hatten diese Fremdlinge sich das Recht ihrer Existenz erkämpft, so dachten sie auch gleich an eine feste Organisation in ihrer Zerstreuung. Diese wird erzielt auf dem Nationalconvente zu Wesel und auf der Synode zu Emden, wo die lasky'sche und genfer Kirchenordnung in Einklang gebracht und durch geographische Eintheilung der Kirche den einzelnen Gemeinden die Möglichkeit gegeben ward, den fortdauernden Druck der katholischen Kirche und der Fürsten zu ertragen. Wesel wurde die Brücke für alle inländischen Gemeinden.

Die Geschichte dieser niederrheinischen reformirten Kirche in den einzelnen Städten des linken Rheinufers, für welche Graf Hermann von Meurs, dieser bei seinem Regierungsantritt mit seiner lockern Vergangenheit ritterlich brechende Held, eine starke Stütze war, ist eine fast fortlaufende Kreuzesgeschichte, bis nach mancherlei Glückswechsel die evangelische Partei ziemlich allgemein der katholischen erliegen mußte. Diese rheinisch-reformirte Kirche, hauptsächlich nur aus wirklich bekehrten Mitgliedern, die einzeln mit der katholischen Kirche und mit der Welt gebrochen hatten, entstanden und durch den Zusammenhang mit den glaubensmuthigen und zeugeneifrigen Fremdengemeinden und Niederländern erstarkt und befestigt, entwickelte natürlich ein sehr entschiedenes, von jeder weltlichen Gewalt unabhängiges und ihr widerstrebendes, republikanisches Wesen, das nur durch die strenge Kirchenzucht und die aristokratische Presbyterial- und Synodalverfassung gemäßigt und geregelt werden konnte. Die Abwege zu einer sectenartigen Abschließung, so wie zu einer äußern Gesetzlichkeit konnten kaum vermie-

den werden. Und wie dadurch ein Uebergewicht der Zucht über die Lehre erzeugt wurde, — das Alles wird durch höchst interessante Mittheilungen aus Synodalbeschlüssen, in welchen sich der Kirche Leben am besten ausspricht, bewahrheitet.

Im letzten, neunten Buche dieses Theiles wird zunächst nachgewiesen der kampfesreiche Entwickelungsgang der lutherischen Kirche Westphalens, wie sie trotz der Gefahr, von den Wiedertäufern ihr bereitet, trotz des Druckes der geistlichen Fürsten und trotz der von Nord und Süd auf sie eindringenden reformirten Kirche doch hauptsächlich durch ihren Zusammenhang mit Niedersachsen und durch die christliche Obrigkeit der zahlreichen blühenden und freisinnigen Städte, welche in inniger Gemeinschaft mit der Kirche die Kirchenzucht durch gesetzliche, von der Obrigkeit ausgeübte Sittenzucht ersetzten, dennoch als eine lutherische sich erhielt und ein ganz anders gestaltetes christliches Leben entfaltete, als die rheinisch-reformirte.

In den hier aufgestellten Charakterbildern der beiden Repräsentanten dieser westphälisch-lutherischen Kirche, Hermann Hamelmann, an welchem sich Glück und Unglück erprobte und der aus einem eifrig katholischen Streiter der unnachgiebige lutherische Gegner der reformirten Kirche ward, welcher in seinem kampfesvollen Leben durch 150 Schriften als Erhalter westphälischer Gründlichkeit und Gelehrsamkeit dasteht, und des Philipp Nicolai, dieses Vorläufers einer spätern Reformation der lutherischen Kirche durch Joh. Arndt und Jacob Spener, zeigt der Verfasser seine unparteiliche und gerechte Anerkennung für das christliche Leben der lutherischen Kirche. Nicolai, durch vielfachen Wechsel und öftere Flucht zuletzt Pfarrer in Unna und später in Hamburg, war ein innig frommer, hochbegnadigter, in Christo, seinem Herrn, seliger Christ. Als er die furchtbare Zeit der Pest in Unna durchlebte, kannte er nichts Süßeres und Angenehmeres als die Betrachtung des edeln, hohen

rtikels vom ewigen Leben, durch Chriſti Blut erworben,
ıd gab ſeinem unter ſolcher Noth verfaßten Scriptum den
amen: „Freudenſpiegel.“ In dieſer Nothzeit ward ihm
ıch gegeben ſein Wächterlied, dieſe köſtlichſte Perle im
ederkranze der lutheriſchen Kirche, dieſer König unter den
irchenliedern: „Wachet auf! ruft uns die Stimme,“ wie
ıch ſein geiſtliches Brautlied über den 45ſten Pfalm: „Wie
hön leucht't uns der Morgenſtern!“ von welchem Braut-
ute meinten, daß, wenn es nicht bei ihrer Trauung geſun-
en würde, ſie auch nicht recht copulirt wären.

Hiermit ſchließt der aus den duftendſten Blüthen des
riſtlichen Lebens der rheiniſch-weſtphäliſchen reformirten
nd lutheriſchen Kirche gewundene Kranz, für den Zeitraum
om Beginn der Reformation bis zu dem Jahre 1609.
Der Verfaſſer hat darin Spangenberg's Wunſch, eine Kir-
henhiſtorie von den Verborgenen des Herrn, von den Zeu-
en des Evangelii zu geben, gewiß zum Segen Vieler zu
rfüllen angefangen. Wer ſie lieſt, wird mit dem Referenten
ieſes ihre Vollendung von Herzen wünſchen.

Eſſen.

Wächtler.

2.

Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois par C. Schmidt, professeur à la faculté de théologie et au séminaire protestant de Strasbourg. Tome I. Histoire de la secte. Paris 1848. Tome II. Doctrine et moeurs. Paris 1849. XII. 391. 318.

Histoire de l'église Vaudoise depuis son origine et des Vaudois du Piémont par Antoine Monastier, ancien pasteur du canton de Vaud et orginaire des vallées Vaudoises du Piémont. Tome premier. Genève 1847. P. 362. Tome second. 1847. P. 383.

De origine et pristino statu Waldensium secundum antiquissima eorum scripta cum libris catholicorum eiusdem aevi collata. Scripsit D. Ioannes Iacobus Herzog, theol. prof. ordinarius. Halis. 1848. 4. P. 44.

Je wichtiger die mittelalterliche Ketzergeſchichte iſt, um ſo auffallender mag es erſcheinen, daß ſeit der zwar trefflichen, aber viel zu weitläufigen und zu breit geſchriebenen bekannten Schrift von Fueßlin keine größere Arbeit über dieſelbe erſchienen iſt, wenn gleich einzelne gründliche und dankenswerthe Beiträge theils in den größeren kirchengeſchichtlichen Werken, insbeſondere von Neander und Gieſeler, theils in einzelnen Programmen, wie namentlich von Jas (disputatio academica de Valdensium secta ab Albigensibus bene distinguenda. Lugd. Batavorum 1834) geliefert worden ſind, Der Grund davon mag wohl nicht allein darin liegen, daß die theologiſchen Studien lange Zeit eine andere Richtung nahmen, ſondern auch in den Schwierigkeiten, welche die Behandlung der

Ketzergeſchichte darbot. Es mußte nämlich nicht allein ein ganz neuer Grund gelegt werden, was um ſo ſchwieriger war, da die Geſchichte der einzelnen Ketzer von dem Standpunct der Partei aus lange Zeit bearbeitet wurde; man hatte auch von den meiſten häretiſchen Secten nur die gegneriſchen Schriften und mußte bald erſehen, daß bei dem Zuſammenhang der verſchiedenen Secten, den ſie in der That haben oder in den ſie fälſchlich gebracht worden ſind, das Ganze der Ketzergeſchichte in Angriff genommen werden mußte. Erſt mit dem Jahre 1845, in welchem der Unterzeichnete den erſten Band der Geſchichte der Ketzer im Mittelalter herausgab, folgten mehrere auf die Geſchichte der mittelalterlichen Ketzer ſich beziehende Arbeiten, von welchen die oben genannten Schriften zwei Ketzerfamilien, diejenigen der Katharer und der Waldenſer, einer genaueren Unterſuchung unterworfen haben. Wir ſuchen dieſelben, ſo weit der uns zugemeſſene Raum es erlaubt, unſeren Leſern vorzuführen.

1. Was dem Verfaſſer des erſten Werkes, Herrn Profeſſor Schmidt, der durch ſeine kirchengeſchichtlichen Arbeiten über Meiſter Eckart, Tauler und Suſo längſt die verdiente Anerkennung gefunden hat, in einem franzöſiſchen proteſtantiſchen Journal kürzlich zum Vorwurf gemacht worden iſt, daß er die Albigenſer auf den Grund der Quellen, wie Moneta, Reiner, die Inquiſitionsprotokolle, als Dualiſten, und nicht als evangeliſche Chriſten dargeſtellt habe, müſſen wir vor Allem als ein rühmliches Zeugniß anſehen. Und in der That ergibt ſich uns bei einer auch nur oberflächlichen Anſicht des genannten Werkes, daß ſein Verfaſſer auf einem ſichern Boden ſteht, den er ſich durch fleißiges und gründliches Erforſchen der Quellen errungen hat, und daß er ſich durch die in manchen älteren franzöſiſchen und beſonders beinahe in allen engliſchen Schriften wieder und wieder verſuchte Mühe, die Albigenſer mit den Waldenſern zuſammenzuwerfen und zu vermengen, in der Erforſchung

der geſchichtlichen Wahrheit nicht hat irre machen laſſen. Ja es darf wohl mit Recht behauptet werden, daß durch die Arbeit des Verfaſſers und durch andere neuere Schriften dem nicht genug zu tadelnden Unweſen, die geſchichtliche Wahrheit aus Parteirückſichten zu verkehren und zu dieſem Behuf die klarſten hiſtoriſchen Documente zu verdächtigen, für immer ein Ende gemacht iſt.

Der erſte Theil der vorliegenden Schrift, welcher die Geſchichte der Katharer behandelt[a]), zerfällt in drei Perioden: 1) vom Ende des zehnten Jahrhunderts bis zur Mitte des zwölften; 2) von da bis zur Thronbeſteigung Innocenz III.; 3) von ihm bis zum völligen Erlöſchen der Secte oder vom Ende des zwölften bis zur Mitte des vierzehnten Jahrhunderts. Wenn hierdurch auf der einen Seite die nöthigen Ruhepuncte dargeboten und ein genauerer Blick auf die jedesmalige Entwickelungsſtufe, welche die Secte eingenommen hat, gegeben iſt, ſo hat doch dieſe Art der Behandlung ihre fühlbaren Mängel. Es leidet hierunter die Ueberſichtlichkeit, indem die Geſchichte der Secte in jedem einzelnen Lande immer wieder unterbrochen und erſt nach langem Zwiſchenraum fortgeſetzt wird, ein Eindruck, den wir beim Leſen der ſonſt ſo intereſſanten Schrift nicht los werden konnten. Dazu kommt, daß die Entwickelung der Secte in jeder einzelnen Periode nicht dieſelbe iſt in jedem einzelnen Lande, daß alſo eine rein chronologiſche Darſtellung der Secte in den einzelnen Ländern keinen getreuen Maßſtab für die innere Entwickelung der Secte abgibt, da z. B. der gleichzeitige Zuſtand der Secte in Italien ein anderer als in Frankreich oder gar in Deutſchland iſt. Für beſonders wichtig müſſen uns Aufſchlüſſe über den Urſprung und die Entſtehung der Secte erſcheinen, da hierüber die

---

a) Hierher gehört auch der Aufſatz des Verfaſſers in den Beiträgen zu den theologiſchen Wiſſenſchaften (Jena 1847. 8.) I. S. 85—157.

verſchiedenſten Anſichten aufgeſtellt werden, und der Verfaſſer ſelbſt ſagt, daß ſie von einem ſchwer zu zerſtreuenden Dunkel umgeben ſey, weil kein hiſtoriſches Zeugniß weder von der Secte ſelbſt, noch von ihren Gegnern auf dieſe dunkle Frage genügendes Licht werfe, kein weder früherer, noch ſpäterer Schriftſteller ſich in beſtimmten Ausdrücken hierüber äußere und man ganz allein auf Vermuthungen beſchränkt ſey. Eine ſolche Vermuthung ſtellt denn auch der Verfaſſer auf, ja er behauptet ſelbſt, daß ſie, wenn auch nicht eine abſolute Gewißheit, doch einen hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit darbiete. Er hält die ſlaviſch-morgenländiſchen Gegenden (I, 2 ff. III, 271.) für die Wiege der mittelalterlichen Katharer. Von geringerer Beweiskraft dürfte wohl die Berufung auf die im Jahre 1146 in Cöln verbrannten Katharer (hanc haeresim usque ad haec tempora occultatam fuisse a temporibus martyrum et permansisse in Graecia et quibusdam aliis terris) oder auf die Stelle bei Reiner ſeyn, der behauptete, alle Kirchen der Katharer ſtammten von denen in Bulgarien und Dalmatien ab, da ja auch ſonſt eine Einwirkung vom Morgenland aus behauptet wird und dieſe beiden Stellen nicht nothwendig auf den Urſprung der Häreſie der Katharer in jenen Gegenden hinweiſen, ſondern eben ſo gut und noch eher die Anſicht beſtätigen, daß dieſe Secte von vormittelalterlichen (a temporibus martyrum) dualiſtiſchen Syſtemen des Morgenlandes herzuleiten ſey. Einen weiteren Grund für ſeine Annahme findet der Verfaſſer in den der Entwickelung und Verbreitung antikirchlicher Lehren günſtigen äußeren Umſtänden in jenen ſlaviſchen Ländern. Allerdings ſind die Streitigkeiten zwiſchen dem Papſt und dem Patriarchen von Conſtantinopel über den Supremat in jenen Gegenden, die widrige Geſinnung gegen die Lateiner, lebhafte heidniſche Erinnerungen eines erſt vor Kurzem und unvollkommen zum Chriſtenthum bekehrten Volkes, der Widerſtand der römiſchen Kirche gegen

einen Cultus in der Landesſprache — alles dieſes ſind Erklärungsgründe dafür, wie es möglich wurde, daß häretiſche Elemente in dieſen Gegenden Eingang finden und Anhänger gewinnen konnten; aber es ließe ſich mit ſolchen Vorausſetzungen eben ſo gut beweiſen, daß die Secte der Katharer ihren Anfang in jedem andern Lande genommen haben könne. Nehmen wir als ein Beiſpiel hierfür Italien. Die Kämpfe verſchiedener Parteien, die Unmöglichkeit, in einem Zuſtand fortdauernder Unordnung und Verwirrung ſtrenge kirchliche Aufſicht zu halten, die Nachwirkungen früherer Häreſien, die Berührungen mit Perſonen aus den verſchiedenſten Ländern, von denen leicht häretiſche Anſichten verbreitet werden konnten, das Vorhandenſeyn anderer Häreſien, die wiederholt gegebenen Nachrichten, daß in Italien eine unglaublich große Anzahl zu finden geweſen ſey und daß von hier aus nach Frankreich u. ſ. w. häretiſche Elemente verpflanzt worden ſeyen, — das Alles würde uns daſſelbe Recht geben, den Urſprung der Secte nach Italien zu verlegen. Uebrigens geben wir gern zu, daß die Conjectur des Verfaſſers eine ſcharfſinnige iſt und daß für ſie Gründe ſprechen, aber nicht mehr, als für andere, von andern Forſchern aufgeſtellte Vermuthungen. Daß der Verfaſſer ſelbſt nicht im Stande iſt, uns ſeine Vermuthung als eine im höchſten Grade wahrſcheinliche annehmbar zu machen, ergibt ſich uns auch aus der Art und Weiſe, wie er die erſten Keime des Dualismus in dieſe Länder verlegt. Das eine Mal hat ihn die Theologie der chriſtlichen Miſſionarien auf dem Gewiſſen. „Wer weiß nicht," ſagt er, „welche Rolle der Teufel in den Predigten des Mittelalters geſpielt, welche Macht er auf die lebhafte und ungebildete Einbildungskraft jener Leute ausgeübt hat? Um die Heiden zur Bekehrung zu veranlaſſen, erfüllte man ſie mit Schrecken, indem man ihnen ſagte, ſie würden verdammt werden, wenn ſie fortfüh-ren, den Dämon und ſeine Engel anzubeten, ſie müßten ihm entſagen und in die Kirche eintreten, die ſie allein von ſeinem

Joch frei machen würde" a). Ein anderes Mal sind es die christlichen Gefangenen, welche von den ungarischen Horden in das noch heidnische Land gebracht wurden. Sich selbst überlassen, ohne Priester und in täglicher Berührung mit dem Heidenthum, mußte auf diese Christen nothwendig der Cultus, der um sie her geübt wurde, einen Einfluß ausüben. Wenn hierdurch die Christen häufig zum heidnischen Aberglauben geführt wurden, so vermengten auf der anderen Seite die Heiden christliche Elemente mit ihrem eigenen Glauben. Wieder ein anderes Mal läßt der Verfasser das dualistische System aus irgend einem griechisch-slavischen Kloster hervorgehen, dessen Mönche, aufgebracht über einen ihrer Nationalität widersprechenden Cult und sich zugleich subtilen oder phantastischen Speculationen überlassend, auf den Schluß gekommen, daß zwei Principien sich in die Regierung der Welt theilen b). Vielleicht, meint der Verfasser, haben sich auch in einem dieser Klöster Erinnerungen des Manichäismus erhalten c) (S. 8.). Diese letztere Bemerkung führt uns auf

a) Il est curieux de voir les Slaves païens résister encore à ce que le christianisme a de doux et de consolant, pour n'adopter de ses missionnaires que la doctrine du génie du mal. Chez eux ce génie se transforma en un Dieu réel, il devint un mauvais principe à côté du bon, ils le considérèrent comme l'auteur des maux moraux et physiques, et pour ne pas s'attirer les effets de sa colère, ils lui rendirent dès lors un culte à l' égal du Dieu bon.

b) et que, fügt er bei, pour être pur (καθαρός), il faut affranchir l' esprit de toutes les entraves de la création matérielle.

c) Auch noch andere Gründe für seine Behauptung fügt der Verfasser, namentlich in der zweiten Note des Anhangs, bei: daß die Lehren der Katharer dem entarteten hellenischen Genie conform seyen, daß die später in Frankreich und Italien von den Katharern gebrauchten Uebersetzungen der Bibel auf ein in der griechischen Kirche aufgenommenes Original hinweisen, daß der Name Katharer einen griechischen Ursprung voraussetze und auf den slavischen Namen der Bogomilen hinweise. Allein alle diese Gründe geben nicht mehr als Vermuthung und sprechen zum Theil ebenso für die sonst aufgestellten Ansichten.

die Polemik des Verfassers, welche in den Noten des Anhangs enthalten ist, namentlich auf seine Polemik gegen die Ansicht, daß die Lehre der Katharer aus dem alten Manichäismus, aus Ueberresten desselben in Frankreich und Italien oder vom Orient her sich entwickelt oder daß beide Factoren zusammengewirkt haben. Diese von den bedeutendsten Kirchenhistorikern, wie von Baur, Gieseler und Andern, vorgetragene Ansicht wird von dem Verfasser verworfen. Ohne uns auf die oben angeführte Behauptung des Verfassers selbst, daß sich in den griechisch-slavischen Klöstern Einnerungen an den früheren Manichäismus mögen erhalten und mit zur Bildung des katharischen Systems beigetragen haben, zu berufen, müssen wir bekennen, daß die Gründe, welche der Verfasser vorbringt, uns nicht überzeugt haben. Der Hauptgrund, den der Verfasser gegen die Annahme aufstellt, daß der Katharismus nur ein erneuerter oder in einzelnen Theilen modificirter Manichäismus sey, ist der, daß allerdings beide viele gemeinschaftliche Lehren gehabt haben, z. B. den Dualismus, die Verwerfung des alten Testaments, die Verdammung der Ehe, den Doketismus in Beziehung auf die Person Christi, die ascetische und rigoristische Tendenz, den Traducianismus und die Metempsychose, die Eintheilung der Katharer in Vollkommene und Gläubige, daß aber dennoch eine große Verschiedenheit stattgefunden habe. Der Katharismus sey viel einfacher als das philosophische und religiöse System des Manes; es fehle ihm jene mythologische, dem Manichäismus so eigenthümliche Form; er wisse nichts von dem, was der Manichäismus von der persischen Religion entlehnt habe, besonders von jenen astronomischen und kosmogonischen Fabeln, mit welchen Manes sein System bereichert und unter deren Hülle er öfters tiefe metaphysische Ideen zu verbergen gewußt habe. Allein abgesehen davon, daß nach dem eigenen Ausspruch des Verfassers dieselben dem Katharismus auch nicht ganz gefehlt haben (II, 172. 256. .. quoiqu' à la vérité il [le catharisme] ne soit pas dépourvu de

mythes), abgesehen davon, daß die ganze Entwickelung der occidentalischen Theologie von den frühesten Zeiten an bezeugt, daß ihre Richtung weniger eine speculative, als eine praktische gewesen ist, so stellt der Verfasser nicht nur selbst jene mit dem Manichäismus gemeinschaftlichen, bereits aufgeführten Lehren als die Hauptzüge des ursprünglichen katharistischen Dualismus auf (I, 8. 9.), sondern gibt auch ausdrücklich zu, daß die praktische Tendenz bei den abendländischen Völkern von Anfang an vorgeherrscht habe a). Es ist hier nicht der Ort, die Polemik des Verfassers weiter zu verfolgen; nur Eines erlauben wir uns zu bemerken, daß es uns wohlgethan hätte, wenn der Verfasser nicht so stark über die Ansichten der berühmtesten Kirchenhistoriker b) abgesprochen hätte, während er selbst nichts Anderes dagegen zu bieten weiß, als eine — Conjectur. Eine Conjectur bleibt

---

a) Vergl. die ganze Stelle II, 10. 11., besonders den Schluß: il y a en un mot entre les deux directions toute la différence qu'il y a entre le génie plus subtil et plus rêveur de la Grèce et le génie plus moral et plus pratique de l'occident.

b) Daß ich mich selbst denselben nicht beizählen will, habe ich nicht nöthig zu versichern. Dennoch möge es mir erlaubt seyn, eine Bemerkung, die mich betrifft, beizufügen. Der Verfasser hätte aus der Art, wie ich mich über den Ursprung der Secte geäußert habe, ersehen können, daß ich diese Frage offen gelassen habe und nur die Vermuthung äußern wollte, daß der Katharismus des Mittelalters sich aus dem Vorhandenseyn manichäischer Lehrer im Abendland und aus der Berührung mit dem Morgenland erklären lasse. Uebrigens habe ich ausdrücklich auf einzelne Spuren des noch vorhandenen Manichäismus im Mittelalter am geeigneten Orte hingewiesen, z. B. auf die Professio fidei Gerberti Remorum archiepiscopi bei Manſi XIX. f. 107. 108., auf eine Stelle bei Agobard (II, 36.) u. s. w., was der Verf. selbst I, 17 f. 25. II, 260. 261. zugibt. Daß auch die Ueberbleibsel des Arianismus sich an die Katharer angeschlossen und nicht ohne allen Einfluß geblieben seyn mögen, ergibt sich wohl aus dem beiden gemeinschaftlichen Subordinatianismus (Schmidt II, 31. 32.) und daraus, daß die Katharer häufig Arianer genannt wurden (ebendas. I, 203.).

jedenfalls auch, daß der Verfaſſer die beiden Schwärmer Tanchelm und Eon den Katharern beizählt, von dem erſteren ſagt, er ſey unter die Perfecti aufgenommen geweſen, den zweiten einen Cathare fanatique nennt (I, 45 ff.). Auffallend iſt auch der Widerſpruch, welcher zwiſchen den Noten 4. S. 18. und Note 1. S. 33. ſtattfindet.

Ich füge nur noch bei, daß der Verfaſſer ſeine Geſchichte der Katharer möglichſt weit herabgeführt und daß er durch Benutzung von Manuſcripten der Nationalbibliothek manchen bemerkenswerthen Beitrag zu derſelben gegeben hat. Darunter gehört namentlich: Copies faites en 1669 sur les registres de l'inquisition et sur des documents relatifs aux suites de la croisade contre les Albigeois, dans les archives d'Alby, de Carcassonne, de Toulouse, de Narbonne etc., par ordre de Jean de Dont.

Der zweite Band enthält den zweiten und dritten Abſchnitt des vorliegenden Werkes nebſt den Noten (S. 252—315.), welche Excurſe über einzelne wichtige, namentlich ſtreitige Puncte enthalten, z. B. über den Urſprung der Katharer und Waldenſer, über die Bedeutung der einzelnen Ketzernamen, über die Schriftſteller, welche über den Kreuzzug gegen die Albigenſer geſchrieben haben u. ſ. w.

Der zweite Abſchnitt behandelt zuerſt den theologiſchen und metaphyſiſchen Theil, mit beſonderer Berückſichtigung des abſoluten und des relativen Dualismus, ſo wie der von Johannes von Luzio beigebrachten Modificationen. Auf dieß folgt der moraliſche und ascetiſche Theil über Sünde, Sündenvergebung, über Vollkommene und Gläubige, über die Nothwendigkeit des Conſolamentum oder der Geiſtestaufe u. ſ. w. Zuletzt folgen Notizen über den Cultus und die religiöſen Gebräuche, über die kirchliche Organiſation und den religiöſen und moraliſchen Charakter der Katharer. Auch dieſer Abſchnitt bietet des Intereſſanten viel dar und wir zollen dem Verfaſſer für ſeine mühevolle

und gründliche Arbeit aufrichtig Dank. Von beſonderem Verdienſt in dieſem Abſchnitt iſt die Benutzung der ſchon oben erwähnten, im Manuſcript erhaltenen Inquiſitionsprotokolle, obgleich in denſelben nicht Vieles enthalten iſt, was nicht auch ſchon in den bisher bekannten und benutzten Quellen gegeben war a). Daß der Verfaſſer in der Darſtellung der Lehre der Katharer darauf ausging, dieſelbe nicht bloß wiederzugeben auf den Grund der vorhandenen Quellen, ſondern, wie er ſelbſt ſagt, einer Prüfung zu unterwerfen (II, 8.) und von ſeinem philoſophiſchen und theologiſchen Standpunct aus zu beleuchten, mag vielleicht in den Augen Mancher ein Verdienſt ſeyn; wir für unſeren Theil hätten es vorgezogen, wenn er ſich möglichſt objectiv gehalten und mehr nur als Referent berichtet hätte. Doch ſoll dieß nicht als Tadel geſagt ſeyn. Eher möchten wir in dieſer Hinſicht ausſetzen, daß er die Lehre der Katharer auf den Grund der verſchiedenen vorhandenen Quellen mit alleiniger Unterſcheidung der Hauptrichtungen zuſammenfaßte und daß ſomit die Möglichkeit benommen iſt, ſich ein richtiges und genaues Bild davon zu machen, wie zu verſchiedenen Zeiten und bei einzelnen katariſtiſchen Fractionen dieſelbe hervortrat. Daß hierauf

---

a) Ich finde mich veranlaßt, noch einmal eine auf meine Schrift ſich beziehende Bemerkung zu machen. Der Verfaſſer ſagt II, 49., ich behaupte, die Katharer haben die Unſterblichkeit der Seele geleugnet und bekämpft. Allerdings kommen S. 106. einige Gründe, mit welchen die Häretiker die Unſterblichkeit der Seele bekämpft haben ſollen; aber S. 84. ſteht nicht nur ausdrücklich: die Unſterblichkeit der Seele wurde zwar von den katholiſchen Schriftſtellern bewieſen, mag aber ſelten beſtritten worden ſeyn, und an demſelben Orte wird wieder ausdrücklich mit verſchiedenen Stellen belegt, daß die Katharer behauptet haben, die Seelen der Verſtorbenen kämen gleich nach dem Tode in den Himmel oder in die Hölle. Vergl. S. 52. 54. 56. 97. 161. II, 362. 363.

mehr Rücksicht hätte genommen werden dürfen, dazu berechtigt uns auch, was der Verfasser selbst (II, 3. 4.) sagt.

Wir erlauben uns, aus diesem Abschnitt noch einige Bemerkungen des Verf. beizufügen, über die Frage, wie es zu erklären sey, daß die Katharer, welche das Christenthum in seinen wesentlichsten Lehren und in seiner historischen Realität auflösen, mit solchem Eifer gesucht haben, Christen genannt zu werden, und warum sie Jesu Christo einen Platz in ihrem Systeme einräumen. Wir können, sagt der Verf., diese Illusion ihres Geistes nicht anders erklären, als durch eine Illusion ihres Herzens; das christliche Gefühl, obgleich in ihnen getrübt, hatte doch genug Stärke bewahrt, um sie zu hindern, sich eine genaue Vorstellung von ihrer Stellung zum Christenthum zu machen. Sie waren weder Atheisten, noch heuchlerische Betrüger; sie lebten im guten Glauben in Irrthümern, welche um so schwerer zu zerstreuen waren, da sie dieselben auf annehmbare vernünftige Gründe und auf eine unwiderlegliche Erklärung des N. T. gestützt glaubten. Indem sie fürchteten, sich in dem Materialismus der äußeren Formen zu verlieren, wollten sie Alles spiritualisiren, Religion, Cultus, Leben; sie wollten auf die eine Seite die Welt, auf die andere den Geist stellen und zwischen beiden einen unübersteigbaren Abgrund setzen, anstatt zu erkennen, was Providentielles in der Dualität der menschlichen Natur ist und wie diese Dualität durch die Lehren des Christenthums selbst sanctionirt ist. Die katholische Kirche betrachtete sie mit Recht als außerhalb des letzteren stehend, sie machten ihren Gegnern denselben Vorwurf. Der Anmaßung der römischen Kirche, die einzig wahre zu seyn, stellten sie eine ähnliche entgegen; sie glaubten, allein im Besitz der Gnadenmittel zu seyn, sie wollten die Kirche zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückführen, sie in ihrem geistigen Sinn verstehen und sie in ihrer idealen Heiligkeit und Vollkommenheit darstellen; sie warfen den Katholiken vor, sie hätten den Lehren des N. T. nicht nur viele fremdartige

Dinge beigemiſcht, ſondern ſie betrachteten auch das Chriſtenthum von einem niedrigeren und materiellen Geſichtspunct, ſie hätten ſich nicht losmachen können von jüdiſchen Erinnerungen, indem ſie die Bücher des alten Bundes nicht verworfen. Sie proteſtirten gegen die römiſchen Traditionen und Inſtitutionen, gegen den allzu äußerlichen Cult, gegen die Laſter vieler Glieder des Klerus, ja noch mehr, ſie proteſtirten ſelbſt gegen die Exiſtenz der katholiſchen Kirche. Wenn ſie in ihrer Oppoſition gegen gewiſſe Irrthümer und Mißbräuche ſich nicht immer getäuſcht haben, ſo iſt dieß doch kein Beweis zu Gunſten ihres übrigen Syſtemes; denn ihre Proteſtation, wenn ſie ſich gleich auf Stellen des N. T. ſtützte, ging aus ihren eigenthümlichen Principien hervor und ſtützte ſich demgemäß auf eine irrthümliche Grundlage.

Der dritte Abſchnitt endlich gibt uns einen Ueberblick über die Maßregeln, welche zur Vertilgung der Häreſie der Katharer und der übrigen Häretiker getroffen wurden, wobei auch kurz von der Polemik gegen dieſelben die Rede iſt.

Der Raum erlaubt uns nicht, weder auf dieſen Abſchnitt, noch auf ſo manche andere, einer näheren Berückſichtigung werth geweſene Puncte näher einzugehen. Wir ſchließen mit der nochmaligen Verſicherung, daß der Verfaſſer einen wichtigen und dankenswerthen Beitrag zur Kirchengeſchichte des Mittelalters in dem vorliegenden Werke gegeben hat, in welchem ſich deutſche Gründlichkeit und Gelehrſamkeit im Bunde mit franzöſiſcher Eleganz und Leichtigkeit findet.

2. Bei der zweiten Schrift, der von dem waadtländer Pfarrer Monaſtier, können wir uns kürzer faſſen. Zwar darf nicht verkannt werden, mit welcher edlen, auf tiefer nationalen und religiöſen Anhänglichkeit ruhenden Vorliebe, mit welcher ſorglichen Pünctlichkeit und Gewiſſenhaftigkeit der greiſe Verfaſſer ſeine Arbeit zu Ende geführt

hat; aber dennoch müſſen wir das Urtheil darüber fällen, daß der Verfaſſer auf einem veralteten Standpuncte ſteht, daß er in dem Eifer, ſeiner Mutterkirche ein recht hohes Alterthum zu vindiciren, das Ebenmaß der hiſtoriſchen Genauigkeit nicht feſtzuhalten weiß und aus Mangel an gründlichen hiſtoriſchen Vorſtudien, ſich ſelbſt unbewußt, Dinge behauptet, welche vor dem Forum der Kritik nicht Stand halten können. So verwechſelt er beſtändig offenbar der katharischen Häreſie zugehörige Secten mit den Waldenſern (I. S. 49 ff. S. 149. und oft); dieſe ſogenannten Häretiker waren nach ihm Freunde des Evangeliums, welche, erleuchtet durch das beinahe überall unter den Scheffel geſtellte Licht, daſſelbe wieder auf den Leuchter zu ſetzen ſuchten und unter dem Drucke der finſteren Macht, welche Europa bedeckte, unterlagen. So wirft er Dolcino und die Apoſtoliker (S. 151.), ſo die Albigenſer (S. 152.), ſo Peter von Bruys und Heinrich von Lauſanne (S. 55.), ja beinahe alle Ketzer des Mittelalters mit den Waldenſern zuſammen. Das Wappen der Grafen von Lucerne, eine Leuchte (lucerna) mit der Umſchrift: Lux lucet in tenebris, das die Waldenſer ſpäter zu dem ihrigen machten, bezeugt ihm das Alter der evangeliſchen Wahrheit in den Thälern (S. 93.); ja ſogar die Stelle bei Claudius von Turin (Revenez, aveugles, à votre lumière. Revenez à celui qui illumine tout homme venant au monde. Cette lumière luit dans les ténèbres u. ſ. w.) erinnert ihn „fort à propos" an das Wappen der Waldenſer; das Vorhandenſeyn von Prieſtern „inconnus, signalés à l'attention et à la surveillance des prélats, comme ne relevant d'aucune église, et n'étant assujettés à aucun chef, cause pour laquelle on les appella souvent acéphales," ſteht dem Verfaſſer in genauem Zuſammenhang mit den Waldenſern; ſie ſind geiſtliche Führer, ausgeſandt, um den Eifer der zerſtreuten (waldenſiſchen) Gemeinden wieder anzuzünden und ihren wankenden Glauben zu beleben, ſo wie um neue Seelen für

Chriſtus zu gewinnen (I. S. 145 f.). Aus dem Bisherigen ergibt ſich, daß der Verfaſſer auf dem Standpunct eines Leger und anderer waldenſiſcher Schriftſteller ſteht, wenn er gleich einige beachtenswerthe neue Zeugniſſe, z. B. I. S. 38—41., namentlich S. 89. 150. das Decret Otto's IV. an den Biſchof Jakobus von Turin vom Jahre 1198 aus den Archiven von Turin beibringt, worin es heißt: Nous vous mandons par l'autorité des présentes, à l'égard des hérétiques Vaudois (Valdenses) et de tous ceux qui sèment l'ivrai du mensonge dans le diocèse de Turin . . . que vous les expulsiez de tout le diocèse de Turin. Auch hat er manche früher, namentlich vom Biſchof Charvaz, erhobenen Bedenken, z. B. über das Milleloquium (II. S. 365), glücklich gelöſt. In Beziehung auf den Namen Waldenſer behauptet er, daß derſelbe urſprünglich ein Schmähname = sorcier geweſen ſey. Vergl. I. S. 75 ff.

Von beſonderem Intereſſe ſind die Mittheilungen des Verfaſſers über die Geſchichte der Waldenſer, welche er treu und ausführlich erzählt. Der Anhang gibt nichts Neues (II. S. 246—379.), ſo leicht es auch dem Verfaſſer bei der Nähe ſeines Wohnortes bei Genf müßte geweſen ſeyn, die dort noch im Manuſcript befindlichen Schriften der Waldenſer bekannt zu machen. Eine Karte der Waldenſer Thäler und ein Bild von Henri Arnaud erhöhen den Werth der Schrift, die neben denen aus älterer Zeit gar wohl beſtehen kann. Möge es dem Verfaſſer durch ſeine Arbeit gelungen ſeyn, in ſeinen Stammgenoſſen das Andenken an ihre Vorfahren und den Eifer für ihren Glauben und ihre alten Inſtitutionen wieder erneuert und belebt zu haben, was ein hauptſächlicher Zweck ſeiner Arbeit war!

3. Mehr wiſſenſchaftlichen Gehalt hat die dritte Schrift, welche ſich ebenfalls mit den Waldenſern beſchäftigt. Schon der Name des Verfaſſers, durch andere hiſtoriſche Arbeiten rühmlich bekannt, erweckt ein günſtiges Vor-

urtheil für die von ihm erhobenen Unterſuchungen. Er hatte, wie er in einer Selbſtanzeige in dem litterariſchen Anzeiger (1849. Nr. 57.) ſagt, bis vor kurzer Zeit zu der Anſicht hingeneigt, daß im Laufe des elften und in der erſten Hälfte des zwölften Jahrhunderts einige Häretiker aufgeſtanden ſeyen, welche im Unterſchiede von andern vaudes genannt wurden, und daß Waldus von Lyon aus derſelben Urſache ſeinen Namen erhalten habe. Bei dem Leſen der waldenſiſchen Schriften habe er allerlei Berührungspuncte zwiſchen den Schriften der Waldenſer und den katholiſchen Berichten ſeit dem Ende des zwölften Jahrhunderts über Waldus und die von ihm ausgegangene Secte gefunden und ſey zu der Ueberzeugung gekommen, daß die katholiſchen Berichte über Lehre und Richtung des Waldus von Lyon, ſeiner Anhänger und Nachfolger mit dem Inhalte der bei den Waldenſern in den Thälern Piemonts und der Dauphiné gefundenen Schriften zuſammenſtimmen. Dieſe Unterſuchung nun hat der Verfaſſer mit großem Fleiße, den einzelnen Lehr- und Glaubensſätzen Schritt vor Schritt folgend, und mit beſonderer Benutzung der von dem Recenſenten dem zweiten Theile ſeiner Geſchichte der Ketzer beigeſchloſſenen, bisher ungedruckten waldenſiſchen Schriften angeſtellt und es iſt nicht zu leugnen, daß einzelne ſehr auffallende Beziehungen zwiſchen waldenſiſchen und katholiſchen Schriften ſich vorfinden; es iſt immerhin ein neuer Weg aufgeſchloſſen, auf welchem man in dieſer Sache einen Schritt weiter gelangen kann. Denn zu einem völligen Abſchluß ſcheint uns dieſelbe dieſer gründlichen Unterſuchung ungeachtet doch nicht gelangt zu ſeyn. Läßt ſich nämlich nicht annehmen, daß die Waldenſer in Gallien, ihre Abſtammung aus den piemonteſiſchen Thälern vorausgeſetzt, im Weſentlichen dieſelben Anſichten gehabt und dieſelben Lehren aufgeſtellt haben, wie die Waldenſer in Piemont, und daß auch zahlreiche Belege aus den Schriften dieſer letzteren beigebracht werden können, ohne daß daraus geſchloſſen werden

könnte, sie stammen von Waldus und den gallischen Waldensern ab? Müssen nicht die zahlreichen historischen Data, daß schon früher eine Opposition gegen die römische Kirche in jenen Gegenden Italiens vorhanden gewesen sey, ganz unbeachtet bleiben, wenn man eben so gewaltsam die Waldenser in Piemont von denen in Gallien abstammen lassen will, wie die waldensischen Schriftsteller selbst ihre Kirche von einem Claudius von Turin abgeleitet wissen wollten? Wie läßt es sich erklären, daß die Waldenser von Lyon aus nach Verfluß von kaum 28 Jahren sich gerade in der Diöcese von Turin also sollten festgesetzt haben, daß Otto IV. ein Decret gegen dieselben (1198) erlassen konnte? Dazu kommt, daß bei weitem nicht alle angeführten Beweisstellen in dem Grade überzeugend sind, wie der Verfasser meint, namentlich auch in dem Abschnitt, von welchem der Verfasser (S. 31.) sagt: ad eas res pervenimus, in quibus Waldensium scripta cum libris Catholicorum maxime consentiunt. Was über die freiwillige Armuth, den Werth der Keuschheit und Jungfrauschaft, den Eid u. s. w. beigebracht ist, das ließe sich eben so gut auch aus den Schriften anderer Ketzer des Mittelalters beibringen, ohne daß dadurch eine Verwandtschaft mit Waldus und seinen Anhängern in dem Sinne des Verfassers gefolgert werden dürfte. Dessen ungeachtet sind wir dem Verfasser Dank für seine Arbeit schuldig, da ein jeder Beitrag zum völligen Ausbau erwünscht ist.

In dem letzten Kapitel (S. 36 ff.) handelt der Verfasser noch einige allgemeinere Fragen über die Abfassungszeit der Nobla Leyczon und anderer waldensischer Schriften, sowie über den Ursprung des Namens Waldenser ab. Mag man auch in Beziehung auf die erste Frage zugeben, daß darüber gestritten werden kann, ob in den Versen 6. und 7. der Nobla Leyczon die Zeit der Geburt Jesu oder die Zeit der Abfassung des N. T. verstanden werde, so ist doch von dem Verfasser der Einwurf Muston's unbeantwortet geblie-

ben, daß, ſelbſt wenn das Gedicht in der Zeit von Waldus abgefaßt worden wäre, ſein Inhalt (V. 357. 358. 176. 424—427.) auf ein früheres Beſtehen der Secte nothwendig hinweiſe. Was endlich die Ableitung des Namens Waldenſer betrifft, ſo hat der Verfaſſer, wie ſchon vor ihm Schmidt, überzeugend dargethan, daß er nicht von Thal abgeleitet werden könne, was übrigens auch Recenſent ſchon früher (II. S. 131.) zugegeben hat. Dadurch wird aber die Frage nach dem Alter nicht berührt.

C. U. Hahn.

Kirchliches.

Digitized by Google

Gutachten
der
theologiſchen Facultät der Univerſität Heidelberg
über den
der evangeliſchen Kirche der Rheinpfalz vorgelegten
Verfaſſungsentwurf.
Mit einem Vorwort von D. C. Ullmann.

I. Vorwort.

Indem ich mit Zuſtimmung meiner verehrten Collegen das nachfolgende, von mir verfaßte, von der Facultät berathene und einſtimmig beſchloſſene Gutachten der Oeffentlichkeit übergebe, ſcheint es zweckmäßig, den Leſern ein kurzes Wort über deſſen Veranlaſſung zu ſagen.

Die evangeliſch-proteſtantiſche Kirche Rheinbayerns wird ſeit längerer Zeit von inneren Kämpfen bewegt, deren Verlauf dem an kirchlichen Dingen theilnehmenden Publicum im Weſentlichen bekannt iſt a). Die allgemeinen Urſachen davon liegen in den Gegenſätzen, welche unſer chriſtliches und kirchliches, ja unſer geſammtes öffentliches Leben in Deutſchland überhaupt durchziehen; ein beſonderer Anlaß

a) Wer ein Mehreres, als hier der Raum mitzutheilen erlaubt, kennen zu lernen wünſcht, den verweiſe ich auf einen ſchönen Aufſatz in der deutſchen Vierteljahrsſchrift, Januar—März 1850. S. 108: die neue Verfaſſungsfrage der unirten proteſtantiſchen Kirche in der Pfalz. Noch mehr Material liefert das Büchlein: Geſchichte der vereinigten Kirche der Pfalz von 1818—1848. Speyer 1849.

aber war in der Art und Weise gegeben, wie die Union der Reformirten und Lutheraner in der Pfalz vollzogen worden. Diese Union (im Jahre 1818) war nächst der nassauischen eine der frühesten in deutschen Landen, aber keineswegs die gründlichste; sie erfolgte unter sehr lebhaften, jedoch gar nicht überall für kirchlichen Ernst zeugenden Freudenerweisungen; aber sie ließ bittere und für den jetzigen Bestand der Kirche sogar bedrohliche Nachwirkungen zurück.

Zu der Zeit, da die Union in Rheinbayern ins Leben trat, war in der dortigen Landeskirche die rationalistische Auffassung des Christenthums so entschieden vorherrschend und das Bewußtseyn wie die Werthschätzung des kirchlich Confessionellen, ja selbst des objectiv Schriftmäßigen so abgeschwächt, daß man gar nicht daran zu denken schien, es könne auch wieder eine Periode kommen, in der sich der christliche Glaube in mehr positiver und energischer Weise und sein Bekenntniß in einer bestimmteren, geschichtlichen Gestalt werde geltend machen. In diesem, das specifisch Christliche und Kirchliche oberflächlich ausebnenden Sinne wurde auch die Glaubens- und Bekenntnißfrage behandelt. Die Mehrheit der unirenden Generalsynode wollte nur das neue Testament als Glaubensgrund und Lehrnorm aufgestellt wissen. Das königliche Oberconsistorium dagegen, das ursprüngliche Fundament und den geschichtlichen Zusammenhang der Kirche wahrend, drang auf Anerkennung nicht bloß der ganzen heiligen Schrift als des alleinigen Glaubensgrundes, sondern auch — mit Ausnahme der zwischen den getrennten Confessionen bisher streitigen Puncte — des gemeinsamen evangelischen Bekenntnisses als kirchlicher Lehrnorm. Diese Bestimmung wurde zwar auch in §. 3. der Vereinigungsurkunde aufgenommen; aber eine Reclamation schon der nächsten Generalsynode veranlaßte, daß man sich zu einer sehr schwankenden, vieldeutigen Formel einigte, vermöge deren kein andrer Glaubensgrund und keine andre Lehrnorm als allein die heil. Schrift anerkannt, die allge-

mein-chriſtlichen und die evangeliſch-proteſtantiſchen Bekenntniſſe aber „in gebührender Achtung gehalten" werden ſollten.

Mit dieſer ſcheinbaren Friedensformel war der Keim des Zwieſpaltes gelegt; und dieſer mußte nothwendig hervorbrechen, ſobald dem herrſchenden Rationalismus und Subjectivismus gegenüber in einem Theile der Geiſtlichkeit und der Kirchenglieder wieder ein beſtimmteres Bewußtſeyn von dem objectiv Chriſtlichen und von den urſprünglichen evangeliſch-proteſtantiſchen Lehrgrundlagen eintrat und eine lebendigere Liebe zu dieſem Inhalte — ganz abgeſehen von allem ſpecifiſch Lutheriſchen oder Reformirten — ſich aufs Neue bethätigte. Dieſe Zeit, bedingt durch einen allgemeinen Umſchwung des religiöſen und theologiſchen Geiſtes im größeren deutſchen Vaterlande, blieb auch für die rheinbayerſche Kirche nicht aus, und zwar um ſo weniger, als hier das Kirchenregiment mit großer Entſchiedenheit und lebhaftem Eifer auf die Wiederherſtellung des kirchlichen Bekenntniſſes in der Praxis der Kirche hinarbeitete. Einer ſolchen Hervorhebung des poſitiv Chriſtlichen und Kirchlichen gegenüber, welche, auch wenn ſie in der Art ihrer Bethätigung nicht fehlerfrei geweſen ſeyn ſollte, doch im Angeſichte der herrſchenden Lehrwillkür ihre unzweifelhafte Berechtigung hatte, nahm nun eine weitverbreitete Partei von Geiſtlichen und Laien unbedingte Lehrfreiheit in Anſpruch, betrachtete die unirte pfälziſche Kirche als völlig losgebunden von jeglichem Bekenntniß und trat theilweiſe auch mit Lehren hervor, die mit den Grundlagen des evangeliſchen Bekenntniſſes im offenen Widerſpruch ſtanden. Es entſpann ſich ein Streit, der nicht nur mit Heftigkeit geführt, ſondern auch „aus dem Gremium der Geiſtlichen, aus der Rathsſtube der Wiſſenſchaft auf das Forum des Volkes verſchleppt wurde" a); es vereinigte ſich damit zugleich das Streben,

a) S. den angef. Aufſatz der deutſchen V.-J.-Schrift, S. 113.

die pfälzische Kirche von dem auf das Bekenntniß dringenden Oberconsistorium ganz abzulösen und, getrennt von der jenseitigen bayerschen Landeskirche, als eine völlig unabhängige, sich selbst regierende zu constituiren.

Die im März 1848 eingetretene politische Bewegung that diesen Bestrebungen einen mächtigen Vorschub und das Verlangen nach Umänderungen war um so weniger schlechthin zurückzuweisen, als ein wirkliches, auch von den Bekenntnißfreunden empfundenes Bedürfniß nach manchen kirchlichen Verbesserungen vorhanden war. Auf Veranlassung einer Sturmpetition ward eine außerordentliche Generalsynode bewilligt, die im October 1848, zum ersten Male öffentlich, in Speier abgehalten wurde. Diese Synode beantragte die Trennung von dem bisherigen Verbande mit der jenseitigen Landeskirche und deren Oberconsistorium, stellte eine Commission zur Revision der Kirchenverfassung auf, und entwarf einen neuen Wahlmodus für Presbyterien und Synoden, welcher, nach dem Vorbild politischer Wahlen von der breitesten Basis ausgehend, das geistliche und conservative Element möglichst zurückdrängte und das weltliche, bewegliche hervorhob. Die Beschlüsse dieser Generalsynode, wie wenig sie sich auch durch ihren innern Werth empfahlen, erhielten die königliche Sanction. Die Trennung wurde vollzogen, die Presbyterien und Synoden wurden nach dem neuen Wahlmodus erneuert, und die aus zwei Geistlichen, Pfarrer Schmitt und Germann, und zwei weltlichen Mitgliedern, Notar Hoseus und Advocat Böcking, gebildete Commission trat zusammen, um ihre Arbeiten zu beginnen. Ihre Aufgabe war, einen Entwurf zur Revision der bestehenden Verfassung zu liefern; in der That aber übten sie ihr Mandat so, daß sie das Project zu einer ganz neuen Gestaltung der rheinpfälzischen Kirche nach allen Kategorien der Lehre, des Cultus und der Verfassung vorlegten, wie denn auch das Ganze §. 126. mit den Worten

ſchließt: „die Vereinigungsurkunde vom 10. October 1818 tritt ſofort außer Wirkſamkeit."

Dieſer Entwurf, bereits den Diöceſan-Synoden zur Begutachtung übermacht, ſoll nun auch der geſetzlich demnächſt zu berufenden ordentlichen Generalſynode zur Berathung und Beſchlußfaſſung dargeboten werden. Nach den bisherigen Vorgängen und bei der vorherrſchenden Stimmung mag ſeine Annahme nicht gewiß, aber doch, wenn nicht eine beſondere Wendung eintritt, auch nicht unwahrſcheinlich ſeyn.

Inzwiſchen haben ſich 76 achtbare Geiſtliche und Laien, die letzteren meiſt Synodalmitglieder, lebhaft durchdrungen von dem Bewußtſeyn der Gefahr, welche ihrer Kirche aus der Annahme des Entwurfs erwachſen würde, in einem herzlichen, dringenden Geſuche an die theologiſchen Facultäten des evangeliſchen Deutſchlands gewendet, um ſich eine Begutachtung des Entwurfes zu erwirken. Unſre Facultät iſt freudig und ohne Zaudern auf dieſe brüderliche Bitte eingegangen, und das Ergebniß ihrer Berathung iſt es, welches ich in den nachfolgenden Blättern vorlegen darf. Ich thue dieß mit der Hoffnung, daß unſre Stimme durch zahlreiche andere Stimmen deſſelben Sinnes werde verſtärkt werden. Daß irgend eine Facultät den Entwurf ganz billigen werde, kann ich kaum denken; daß dagegen die meiſten und manche wohl noch ſtärker, als es in unſerem Votum geſchieht, die Verwerfung deſſelben beantragen werden, ſteht mit Beſtimmtheit zu erwarten. Vielleicht tritt dann eben dadurch die oben angedeutete Wendung ein.

Da ich nicht annehmen kann, daß der Entwurf der Mehrzahl der Leſer im Einzelnen bekannt und gegenwärtig iſt, eine ſolche Kenntniß aber doch erfordert wird, um der Kritik die gehörige Grundlage zu geben: ſo erlaube ich mir, die Mittheilung des Gutachtens durch einen Abdruck des Entwurfes einzuleiten.

II. Der Verfassungsentwurf für die rhein-bayersche Kirche.

A. Allgemeine Bestimmungen. §. 1. Die Protestanten der Pfalz wollen fest und brüderlich vereinigt seyn und bleiben, als protestantisch-evangelisch-christliche Kirche. §. 2. Dieselbe bildet einen Theil der evangelisch-protestantischen Gesammtkirche. §. 3. Dieselbe erkennt als Glaubensgrund und Lehrnorm allein die heilige Schrift an.

B. Von der kirchlichen Lehre. §. 4. Kirchenlehre der protestantisch-evangelisch-christlichen Kirche der Pfalz ist das Wort Gottes, wie dasselbe in den klaren Aussprüchen der heiligen Schrift und insbesondere des neuen Testamentes enthalten ist. §. 5. Das Lehren und Predigen gründet sich auf die Kirchenlehre. §. 6. Dem religiösen Kirchen- und Schulunterrichte dürfen nur Bücher, welche die Generalsynode eingeführt hat, den Predigten nur biblische Texte zu Grunde gelegt werden. §. 7. Glaubens- und Gewissensfreiheit ist als persönliches, inneres Heiligthum jedem Kirchengliede gesichert.

C. Von dem öffentlichen Gottesdienste und anderen kirchlichen Handlungen. §. 8. Bei allen kirchlichen Handlungen muß die eingeführte Agende gebraucht werde[illegible]. §. 9. Die Amtstracht der Geistlichen bei allen kirchlichen Verrichtungen ist der Kirchenrock.

I. Von dem öffentlichen Gottesdienste. §. 10. An allen Sonn- und Festtagen, sowohl Vor- als Nachmittags, werden die gebräuchlichen, öffentlichen, gottesdienstlichen Versammlungen gehalten. Festtage sind: Weihnachten, Neujahrstag, [illegible]harfreitag, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, das Erntedank- und das Reformationsfest. §. 11. Die gottesdienstliche Erbauung in den öffentlichen Versammlungen wird durch Gesang, Gebet und Predigt vollbracht. Den Anfang macht ein gemeinschaftlicher Gesang aus dem

eingeführten Gesangbuche; dieser wird durch das von dem Pfarrer an dem Altare zu sprechende Gebet unterbrochen und sodann wieder fortgesetzt. Hierauf folgt die Predigt, nach deren Beendigung das übliche Kirchengebet von der Kanzel gesprochen wird, welches mit dem Gebete des Herrn, Matth. 6. V. 9—13., schließt. Nach abermaligem Gesange wird der übliche Kirchensegen an dem Altare gesprochen und die Versammlung entlassen. Während des Gebetes des Herrn bei dem Vormittagsgottesdienste wird eine Glocke angezogen. Bei dem Gottesdienste an Sonntag-Nachmittagen und Werktagen unterbleibt dieses Läuten, so wie das Altargebet. Die verschiedenen Theile der gottesdienstlichen Feier sollen in einem richtigen Verhältnisse und Zeitmaße zu einander stehen. §. 12. Verkündigungen, die nur kirchliche Gegenstände betreffen dürfen, finden bei den Sonntag-Vormittag-Gottesdiensten von der Kanzel, nach dem Gebete statt. §. 13. Die innere Einrichtung und Verzierung der Kirchen soll den Grundsätzen der protestantisch-evangelisch-christlichen Kirche entsprechen, daher von edler Einfachheit seyn, und nicht an ehemalige, dieser Kirche fremde Lehrsätze erinnern; Orgeln, Crucifixe, Altargemälde aus der biblischen Geschichte und andre bisher übliche Verzierungen sind da, wo sie bisher waren, oder von der Gemeinde gewünscht werden, nicht ausgeschlossen.

II. Von den besonderen kirchlichen Handlungen. §. 14. Die besonderen kirchlichen Handlungen, so weit solche in der Kirche vorgenommen werden, finden nach dem Schlusse des gewöhnlichen Gottesdienstes statt.

a. Von der Feier der Sacramente. §. 15. Die evangelisch-protestantisch-christliche Kirche feiert unter dem Namen der Sacramente zwei von Christus selbst angeordnete Handlungen: die heilige Taufe und das heilige Abendmahl. §. 16. Nur die ordinirten Geistlichen sind zur Verwaltung der Sacramente berechtigt.

1. Von der heiligen Taufe. §. 17. Die heilige Taufe ist die feierliche Aufnahme in die christliche Kirchengesellschaft. §. 18. Die Taufhandlung wird nach einer angemessenen Anrede und einem Gebete unter dreimaliger Benetzung mit Wasser und Aussprechen der Worte Matth. 28. V. 19: „Ich taufe dich in dem Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes," durch den Pfarrer der Gemeinde, oder mit dessen Genehmigung durch einen anderen Pfarrer verrichtet. Das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß muß, wenn es von den Eltern gewünscht wird, gesprochen werden. §. 19. Zu Taufpathen, deren nicht weniger als zwei, und nicht mehr als vier seyn sollen, wovon der Vater des Kindes jedoch einer seyn darf, können confirmirte Glieder jeder christlichen Kirche gewählt werden. Dieselben können sich nöthigenfalls vertreten lassen. §. 20. Die Taufe soll in der Regel am Sonntage in der Kirche oder in dem dazu bestimmten kirchlichen Gebäude, doch kann sie auch auf Verlangen der Betheiligten in deren Wohnung vorgenommen werden. §. 21. Die protestantisch-evangelisch-christliche Kirche nimmt keine Nothtaufe an.

2. Von dem heiligen Abendmahl. §. 22. Das heilige Abendmahl ist ein Fest des Gedächtnisses an Jesum und der seligsten Vereinigung mit dem für die Menschen in den Tod gegebenen, vom Tode auferweckten, zu seinem und ihrem Vater aufgenommenen Erlöser derselben, der bei ihnen ist, alle Tage, bis an der Welt Ende. — Die Mitglieder der Kirche erklären sich dabei öffentlich für seine Bekenner. — §. 23. Dem Abendmahle in angemessener Zeit vorausgehend wird die Vorbereitung gehalten, als gemeinsame Ermunterung zu der 1 Korinth. 11. V. 28. für nothwendig erkannten Selbstprüfung. §. 24. Die Abendmahlsfeier wird eingeleitet durch Anrede und Gebet, woran sich die Einsetzungsworte nach 1 Korinth. 11. V. 23 — 25. anschließen. Die Handlung selbst geschieht mittelst Austheilung von Brod und Wein. Das Brod ist einfaches, in Stückchen geschnittenes

Weißbrod, welches gebrochen und dargereicht wird mit den Worten Luk. 22. V. 19: „Nehmet hin und esset, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das thut zu meinem Gedächtnisse;" der Kelch wird dargereicht mit den Worten Luk. 22. V. 20: „Das ist der Kelch, das neue Testament in meinem Blute, das für euch vergossen wird." §. 25. Denjenigen, welche durch Krankheit oder Altersschwäche verhindert sind, an der öffentlichen Feier Theil zu nehmen, ist auf Begehren das Abendmahl in ihrer Wohnung zu reichen. §. 26. Zur Abendmahlsfeier sind vorzugsweise die Festtage bestimmt; doch können, nach Bedürfniß und Ortsverhältnissen, durch das Presbyterium noch andere Tage gewählt werden.

b. Von den übrigen kirchlichen Handlungen. 1. Von der Confirmation. §. 27. Durch die Confirmation werden die Getauften zu Gliedern der evangelisch-protestantisch-christlichen Kirche öffentlich und feierlich aufgenommen. §. 28. Derselben geht ein gründlicher Religionsunterricht und eine Prüfung vor der versammelten Gemeinde voraus. §. 29. Die Handlung selbst wird mit der ihrer Wichtigkeit entsprechenden Feierlichkeit vollzogen; die einzelnen Anordnungen, insoweit sie nicht durch allgemeine Verfügungen vorgeschrieben sind, bleiben dem Pfarrer im Einvernehmen mit dem Presbyterium überlassen. §. 30. Die Einsegnung selbst kann nur durch einen ordinirten Geistlichen geschehen. §. 31. Der Tag der jährlichen Confirmation ist der Palmsonntag; doch kann aus wichtigen Gründen, mit Genehmigung des Consistoriums, ein anderer Sonntag dazu gewählt werden. §. 32. Aus besonderen Gründen, mit Genehmigung des Dekanats, kann die Confirmation Einzelner außerhalb der Kirche, in Gegenwart des Presbyteriums vorgenommen werden. §. 33. Das Confirmationsalter wird für Knaben auf das am letzten April vollendete vierzehnte Lebensjahr, für Mädchen auf das vollendete dreizehnte festgesetzt. Aus

besonderen Gründen kann das Consistorium die Confirmation Einzelner auch früher gestatten.

2. Von der kirchlichen Trauung. §. 34. Die kirchliche Trauung ist die Einsegnung der Ehe, als einer von Gott geheiligten Verbindung. §. 35. Dieselbe kann nur stattfinden nach einem einmaligen kirchlichen Aufgebote in den Gemeinden der Brautleute. §. 36. Die Trauung geschieht durch einen ordinirten Geistlichen, öffentlich in der Kirche; doch kann sie unter Berücksichtigung der Verhältnisse auch außerhalb derselben stattfinden. §. 37. Dieselbe wird durch den Ortsgeistlichen eines der Brautleute, ausnahmsweise, nur mit schriftlicher Genehmigung der zuständigen Pfarrer, die jedoch niemals verweigert werden kann, durch einen anderen Geistlichen vorgenommen.

3. Von der Beerdigung. §. 38. Bei der Beerdigung sind der Ortsgebrauch, die örtlichen Verhältnisse und die Wünsche der Betheiligten zu berücksichtigen; hiernach haben Pfarrer und Presbyterien mit umsichtiger Amtsklugheit zu verfahren.

4. Von der Ordination. §. 39. Durch die Ordination wird der Geistliche zur Verrichtung aller kirchlichen Handlungen berechtigt. §. 40. Dieselbe muß der Uebernahme eines geistlichen Amtes vorausgehen. §. 41. Die Ordination wird nach Anordnung des Consistoriums durch den betreffenden Dekan, oder in dessen Verhinderung durch einen von dem letztern zu beauftragenden Geistlichen in öffentlicher Kirche vorgenommen.

D. Von dem religiösen Unterrichte. §. 42. Der schrift- und vernunftgemäße Unterricht in der Religions- und Sittenlehre soll in Kirchen und Schulen mit großer Sorgfalt gepflegt und, so viel nur immer möglich, durch die Pfarrer ertheilt werden.

E. Von dem Kirchenvermögen. §. 43. Das gesammte Vermögen der Kirche ist ein gemeinschaftli-

ches Gut derselben. §. 44. Jeder einzelnen Kirchengemeinde bleibt das besondere Vermögen gewährleistet.

F. Von der Vertretung und Verwaltung der Kirche. §. 45. Die Kirchengewalt beruht hinsichtlich aller inneren Angelegenheiten, nämlich der Gesetzgebung und Leitung in Lehre, Cultus und Verfassung, lediglich in der Kirche, als der Gesammtheit der Glaubensgenossen. §. 46. Die Kirche erkennt das weltliche Schutz- und Aufsichtsrecht der Staatsregierung im Aeußeren an, mit der Verpflichtung für dieselbe, die Kirche in ihren Rechten gegen jede Beeinträchtigung zu schützen, und mit der Berechtigung, möglichen Verletzungen der Staatsgesetze und Beeinträchtigungen des Staatszweckes von Seiten der Kirche entgegenzutreten.

I. Von der Vertretung der Kirche. §. 47. Die Vertretung der Kirche geschieht durch Presbyterien, Bezirkssynoden und die Generalsynode.

a. Von den Presbyterien. §. 48. In jeder einzelnen Kirchengemeinde besteht ein Presbyterium. Dieses hat in Gemeinden bis zu 500 Seelen vier, bis zu 1000 sechs, bis zu 2000 acht, bis zu 4000 zehn und in solchen von größerer Seelenzahl 12 Mitglieder, ausschließlich sämmtlicher Pfarrer, welche als solche ebenfalls Mitglieder des Presbyteriums sind. Gehören zu einer Kirchengemeinde mehrere Orte, so werden die Presbyter nach der Seelenzahl unter dieselben vertheilt, und die oben festgesetzte Zahl kann in diesem Falle so weit erhöht werden, daß mindestens jeder einzelne Ort von wenigstens 100 Seelen einen Presbyter zu wählen hat. §. 49. Wahlberechtigt ist jeder selbstständige, volljährige Ortseinwohner, der zur vereinigten Kirche gehört. §. 50. Wählbar ist jeder selbständige, unbescholtene, religiös und kirchlich gesinnte Ortseinwohner, welcher zur vereinigten Kirche gehört, sofern er das 30. Lebensjahr zurückgelegt hat und nicht wegen Verbrechen oder wegen des Vergehens der Fälschung, des Betrugs, des Diebstahls, der Unterschlagung oder der Sittenverletzung verurtheilt worden ist. Das Ur-

theil über die Religiosität, Kirchlichkeit und Unbescholtenheit bleibt dem gesunden und religiösen Sinne der Wähler vorbehalten, und keine Wahl kann in dieser Beziehung beanstandet werden. §. 51. Die Wahl hat an demjenigen Orte statt, für welchen die Presbyter zu wählen sind, und wird durch den betreffenden Pfarrer, — wenn mehrere vorhanden sind, durch den von der vorgesetzten Kirchenbehörde bezeichneten, geleitet. Demselben werden von Seiten der anwesenden Wähler zwei Mitglieder der Kirchengemeinde beigegeben, welche gemeinschaftlich mit demselben und in letzter Instanz alle hinsichtlich des activen Wahlrechts sich ergebenden Schwierigkeiten entscheiden. Der Tag, Anfang und Schluß der Wahlverhandlung soll mindestens am Sonntage vorher von der Kanzel verkündigt werden. Die Wahl geschieht mittelst unterschriebener, persönlich zu überreichender Stimmzettel; kann der Wähler nicht schreiben, so ist dessen Unterschrift durch eine dem Wahlausschusse mündlich abzugebende Erklärung zu ersetzen. Einfache Stimmenmehrheit genügt; bei Stimmengleichheit entscheidet das Loos. §. 52. Die Wahlen bedürfen zu ihrer Gültigkeit nicht der Bestätigung durch die vorgesetzten Kirchenbehörden; doch werden die Wahlverhandlungen dem Dekanate zur Einsicht mitgetheilt. Ueber alle Anstände entscheidet die Bezirkssynode. §. 53. Der Ausschluß eines Presbyters kann nur durch den Dekanatsausschuß ausgesprochen werden, und nur dann, wenn eine der im §. 50. bezeichneten Verurtheilungen erst nach der Wahl erfolgt oder bekannt wird. §. 54. Wenn eine Presbyterstelle durch Austritt, Ausschluß, Tod oder auf sonstige Weise erledigt wird, so tritt dasjenige Kirchenglied in das Presbyterium ein, welches zunächst die meisten Stimmen erhalten hat. §. 55. Das Presbyterium wird alle sechs Jahre erneuert. Die Abgehenden sind immer wieder wählbar. §. 56. Eine Auflösung des Presbyteriums kann nur durch den Ausschuß der Bezirkssynoden und bei einer nur innerhalb acht Tage zulässigen Beschwerde durch denjenigen der General-

synode beschlossen werden. §. 57. Vorstand des Presbyteriums ist der Ortspfarrer; wo mehrere sind, wechseln dieselben jährlich im Vorsitze ab. §. 58. Das Presbyterium versammelt sich auf Berufung des Vorstandes, welche nicht verweigert werden kann, wenn ein Drittheil der Mitglieder dieselbe verlangt. §. 59. Dasselbe ist beschlußfähig, wenn wenigstens die Hälfte der Mitglieder anwesend ist; einfache Stimmenmehrheit entscheidet, bei Stimmengleichheit der Vorstand. §. 60. Die Sitzungen sind öffentlich; auf den Antrag von zwei Mitgliedern kann jedoch durch einen in geheimer Sitzung zu fassenden Beschluß die Oeffentlichkeit aufgehoben werden. §. 61. Gegen die Entscheidungen des Presbyteriums bleibt die Berufung an die Ausschüsse der Synoden vorbehalten. §. 62. Das Presbyterium hat alle kirchlichen Angelegenheiten der Gemeinde zu besorgen, namentlich das Kirchenvermögen sorgfältig zu verwalten, die Gebäude in gutem Stande zu erhalten, die Almosenpflege zu üben, die niederen Kirchendiener, die Organisten, Cantoren und Almosenpfleger anzustellen, zu entlassen und zu überwachen, die kirchliche Ordnung zu handhaben, den sittlich-religiösen Zustand und Unterricht der Gemeinden zu beaufsichtigen und dem Dekanate jährlich über den Zustand des Vermögens und kirchlichen Lebens Bericht abzustatten. Zu dem Ende hat dasselbe die Befugniß, den Pfarrgenossen brüderliche Ermahnungen zu ertheilen und Anträge an die Synoden und Kirchenbehörden zu stellen.

b. Von den Bezirkssynoden. §. 63. In jedem Dekanatsbezirke besteht eine Bezirkssynode, zum Theil aus geistlichen, zum Theil aus weltlichen Mitgliedern. §. 64. Jeder Pfarrer und wirkliche Pfarrverweser des Dekanates ist als solcher Mitglied der Bezirkssynode. §. 65. Jedes Presbyterium des Dekanats wählt in Kirchengemeinden bis zu 1000 Seelen ein Mitglied zur Bezirkssynode, in solchen bis zu 2000 zwei Mitglieder und so fort für jedes 1000 Seelen ein Mitglied mehr. Außerdem wird in jedem Presbyterium

in getrennter Wahlhandlung eine gleiche Anzahl von Ersatzmännern gewählt. §. 66. Wählbar ist jedes Kirchenglied des betreffenden Dekanats von weltlichem Stande, wozu auch diejenigen Pfarramtscandidaten gerechnet werden, welche Aemter bekleiden, deren Besetzung durch Geistliche nicht vorgeschrieben ist, jedoch unter den im §. 50. enthaltenen Beschränkungen. §. 67. Die Wahl findet nach absoluter Stimmenmehrheit an dem Orte des wählenden Presbyteriums statt. §. 68. Hinsichtlich der Gültigkeit der Wahl, der Vorlage der Wahlprotokolle, der Entscheidung von Anständen und des Ausschlusses der Mitglieder der Bezirkssynode gelten die in den §§. 52. und 53. für die Presbyterien aufgestellten Bestimmungen. §. 69. Die Bezirkssynode wird alle 3 Jahre in Beziehung auf die weltlichen Mitglieder erneuert. Die Abgehenden sind immer wieder wählbar. §. 70. Den Vorsitz führt der Dekan oder dessen Stellvertreter, in Verhinderung derselben derjenige, welchen die Synode aus ihrer Mitte hierzu wählt. Außerdem wählt die Synode aus ihrer Mitte zwei Schriftführer. §. 71. Die Bezirkssynode versammelt sich am Sitze des Dekanates jährlich den ersten Montag nach Pfingsten; außerordentlicherweise, so oft es die zuständige Behörde oder die Hälfte der Synodalmitglieder verlangen. §. 72. Einfache Stimmenmehrheit entscheidet in allen nicht besonders ausgenommenen Fällen, bei Stimmengleichheit der Vorsitzende. §. 73. Die Sitzungen sind öffentlich; auf den Antrag eines Viertheils der Anwesenden kann jedoch durch einen in geheimer Sitzung zu fassenden Beschluß die Oeffentlichkeit aufgehoben werden. §. 74. Die Bezirkssynode hat von dem Zustande der Gemeinden in Beziehung auf Vermögen, kirchliche Ordnung, Sittlichkeit, Religiosität und religiösen Unterricht Kenntniß zu nehmen, über alle Angelegenheiten der Gesammtkirche und des Bezirkes, die entweder von den Kirchenbehörden, einem Mitgliede der Bezirkssynode, von den Presbyterien oder jedem einzelnen Gemeindegliede, sofern ein Mitglied der Synode sich dessen

Antrag aneignet, an sie gebracht werden, in Verhandlung zu treten und die geeigneten Anträge zu stellen. Die Bezirkssynode wird mittelst eines Gebetes eröffnet; Gottesdienst und wissenschaftliche Vorträge finden bei derselben nicht statt.

c. Von der Generalsynode. §. 75. Die Generalsynode wird aus gewählten Mitgliedern, welche zur Hälfte dem geistlichen, zur Hälfte dem weltlichen Stande angehören, so wie aus den Mitgliedern des Consistoriums, welche derselben mit berathender Stimme beiwohnen, gebildet. §. 76. Jede Bezirkssynode wählt für jede 15000 Seelen ihres Sprengels ein geistliches und ein weltliches Mitglied, wobei jedoch 7500 Seelen und darüber für voll gezählt werden. Außerdem wird in getrennter Wahlhandlung eine gleiche Anzahl von Ersatzmännern gewählt. §. 77. Wählbar als geistliches Mitglied und als dessen Ersatzmann ist jeder in kirchlicher Function stehende, angestellte Pfarrer der Pfalz, mit Ausnahme der geistlichen Collegialmitglieder des Consistoriums. §. 78. Wählbar als weltliches Mitglied und als dessen Ersatzmann ist jedes in der Pfalz wohnhafte Glied der vereinigten Kirche von weltlichem Stande, mit Ausnahme der weltlichen Glieder des Consistoriums, jedoch unter den im §. 50. und 66. enthaltenen Beschränkungen. §. 79. Die Wahl findet mittelst numerirter, nicht unterschriebener, persönlich abzugebender Wahlzettel nach absoluter Stimmenmehrheit statt. Die Wahlzettel werden, so wie das Wahlresultat, sofort eröffnet. Die Wahlen bedürfen zu ihrer Gültigkeit nicht der Bestätigung der vorgesetzten Kirchenbehörde; jedoch werden die Wahlprotokolle sammt den durch den Vorsitzenden, zwei geistliche und zwei weltliche Mitglieder sogleich zu versiegelnden Stimmzetteln dem königl. Consistorium mitgetheilt. Ueber alle Anstände entscheidet die Generalsynode. §. 80. Für jede ordentliche Generalsynode finden neue Wahlen durch die Bezirkssynoden statt. §. 81. Die Generalsynode wird alle 3 Jahre, den ersten Sonntag des Monates September, am Sitze des Consistoriums ver-

ſammelt; außerordentlicherweiſe, ſo oft es die zuſtändige Behörde für nöthig erachtet. §. 82. Die Verſammlung wählt, unter Vorſitz des älteſten Mitgliedes, aus ihrer Mitte mit abſoluter Stimmenmehrheit den Vorſitzenden, einen Stellvertreter deſſelben und vier Schriftführer. §. 83. Zur gültigen Beſchlußfaſſung iſt die Anweſenheit von zwei Drittheilen der ſtimmfähigen Mitglieder nöthig. Einfache Stimmenmehrheit entſcheidet, bei Stimmengleichheit der Vorſitzende. §. 84. Die Generalſynode verhandelt nach einer von ihr, unter Vorbehalt des königlichen placet beſchloſſenen Geſchäftsordnung. §. 85. Die Sitzungen ſind öffentlich; auf den Antrag eines Viertheils der Anweſenden kann jedoch, durch einen in geheimer Sitzung zu faſſenden Beſchluß, die Oeffentlichkeit aufgehoben werden. §. 86. Die Dauer der Generalſynode, welche mit einem feierlichen Gottesdienſte beginnt und endigt, ſoll in der Regel 14 Tage nicht überſchreiten. Zur Verlängerung derſelben iſt die Einwilligung des königlichen Bevollmächtigten nothwendig. §. 87. Die geſetzgebende Gewalt der Kirche ruht ausſchließlich in der Generalſynode. — Derſelben ſteht die Befugniß zu, über alle Angelegenheiten der Kirche zu berathen und Anträge zu ſtellen, in letzter Inſtanz über alle anhängigen Lehrſtreitigkeiten zu beſchließen, und die Verwaltung des geſammten Kirchenvermögens, der allgemeinen Pfarrwitwenkaſſe und der damit in Verbindung ſtehenden beſonderen Stiftungen zu überwachen. Zur Einbringung von Bitten, Anträgen und Beſchwerden ſind berechtigt: das Conſiſtorium, die Bezirksſynoden, Presbyterien, die Mitglieder der Generalſynode und jedes einzelne Kirchenglied, ſofern ſich ein Mitglied der Generalſynode dieſelben aneignet. Ueber deren Zuläſſigkeit entſcheidet dieſe ſelbſt. Die Beſchlüſſe derſelben in allen inneren Angelegenheiten der Kirche ſind entſcheidend und bedürfen zur Vollziehung nur des königlichen placet. §. 88. Dem Staate ſteht es frei, durch einen königlichen Commiſſär ſich amtliche Kenntniß von den Verhandlungen

der Generalsynode zu verschaffen. §. 89. Gegen alle Beschlüsse steht dem Consistorium ein aufschiebendes Veto zu, welches jedoch nur in den dem Schlusse der Generalsynode folgenden vier Wochen ausgeübt werden kann. In diesem Falle müssen die betreffenden Gegenstände der nächsten Synode wiederholt vorgelegt werden, welche sodann endgültige Beschlüsse faßt. §. 90. Die Mitglieder der Generalsynode beziehen angemessene Reiseentschädigung und Tagegelder.

II. Von der Verwaltung der Kirche. §. 91. Die Verwaltung der Kirche geschieht durch das Consistorium, die Dekanate und Pfarrämter; dieselben handeln im Namen und Auftrage der Kirche und sind derselben verantwortlich.

a. Von dem Consistorium und dem ihm beigegebenen Ausschusse. 1. Von dem Consistorium. §. 92. Das Consistorium, die oberste Vollziehungs-, Verwaltungs- und Aufsichtsbehörde, besteht aus zwei weltlichen und drei geistlichen Räthen, welche dieses Amt als ein selbständig-kirchliches und nicht als eine Nebenfunction bekleiden. §. 93. Die Mitglieder und der Secretär des Consistoriums werden von diesem und dem dazu gehörigen Ausschusse vorgeschlagen und von dem Könige in unwiderruflicher Eigenschaft ernannt. Einer der weltlichen Räthe wird von dem Könige als Vorstand ernannt. §. 94. Dem Consistorium liegt es ob, die Gesetze der Kirche zu veröffentlichen und zu vollziehen, die dazu nöthigen Vorschriften und Anweisungen zu erlassen, über deren Beobachtung zu wachen, Verletzungen derselben zur Strafe zu ziehen; über das ganze Kirchenwesen die Verwaltung zu führen, demnach Kirchenvisitationen vorzunehmen, die Aufsicht zu üben über die Kirchenverfassung, Kirchenordnung, Kirchenzucht, Gottesdienst, Ertheilung des religiösen Unterrichtes, Prüfung und Ordination der Pfarramtscandidaten, Erledigung und Wiederbesetzung der Pfarreien, Einführung, Betragen und Amtsführung der Geistlichen, Fatirung und Ver-

änderung der Pfarreinkünfte, Dispensationen, Pfarrwitwen- und Pensionsanstalten, die Verbindung der Kirche mit dem Staate zu vermitteln, die gemischten kirchlichen Angelegenheiten mit der Staatsregierung zu erledigen, die Rechte und Verbindlichkeiten der Kirche dem Staate gegenüber auszuüben und die Kirche gegenüber anderen Kirchengesellschaften zu vertreten und vor Beeinträchtigung zu schützen: alles dieses nach Maßgabe der besonderen, hierüber bestehenden Vorschriften.

2. Von dem dem Consistorium beigegebenen Ausschusse. §. 95. Dem Consistorium wird ein Ausschuß von sechs Mitgliedern, zur Hälfte geistlichen, zur Hälfte weltlichen Standes, beigegeben, welcher von jeder ordentlichen Generalsynode zugleich mit einem weltlichen und einem geistlichen Ersatzmanne aus sämmtlichen Kirchengliedern gewählt wird und bis zur Wahl eines neuen Ausschusses in Wirksamkeit bleibt. Den Vorsitz führt der Vorstand des Consistoriums, welcher denselben, so oft es nöthig ist, einberuft. §. 96. Das Consistorium ist befugt, den Ausschuß in allen Fällen zur Berathung beizuziehen. §. 97. Das Consistorium, gemeinschaftlich mit dem Ausschusse, berathet und beschließt über alle Gegenstände der kirchlichen Strafgewalt, macht die Vorschläge zur Besetzung der bei dem Consistorium erledigten Raths- und Secretärstellen, so wie der Dekanate, und setzt die Qualificationsnoten der Geistlichen fest. §. 98. Zur Prüfung der Pfarramtscandidaten sind von dem Consistorium jedesmal zwei geistliche Ausschußmitglieder (nach Antrag der geistlichen Ausschußmitglieder ein geistliches und ein weltliches Ausschußmitglied) beizuziehen, welche mit demselben die Prüfungscommission bilden. §. 99. Die Mitglieder des Ausschusses beziehen angemessene Reiseentschädigung und Tagegelder.

b. Von dem Dekanate und dem ihm beigegebenen Ausschusse. 1. Von dem Dekanate. §. 100. Die dem Consistorium zunächst untergeordnete Verwaltungsbehörde ist das

Dekanat. §. 101. Der Dekan wird auf Vorschlag der betreffenden Kirchenstelle durch den König aus den Pfarrern des Dekanates in unwiderruflicher Eigenschaft ernannt und bezieht statt der Reiseentschädigungen und Bureaukosten den dafür bestimmten Gehalt. §. 102. Das Dekanat, als Mittelbehörde zwischen dem Consistorium und den Pfarrämtern, vollzieht die Gesetze, die Verfügungen und Anordnungen des Consistoriums und überwacht deren Vollziehung durch die Pfarrämter und Gemeindeglieder.

2. Von dem dem Dekanate beigegebenen Ausschusse. §. 103. Dem Dekanate wird ein Ausschuß von vier Mitgliedern, zur Hälfte geistlichen, zur Hälfte weltlichen Standes, beigegeben, welcher von jeder ordentlichen Bezirkssynode zugleich mit einem weltlichen und einem geistlichen Ersatzmanne aus sämmtlichen Kirchengliedern des Dekanates gewählt wird und bis zur Wahl eines neuen Ausschusses in Wirksamkeit bleibt. Den Vorsitz führt der Dekan, welcher den Ausschuß, so oft es nöthig ist, einberuft. §. 104. Das Dekanat ist befugt, denselben in allen Fällen zur Berathung beizuziehen. §. 105. Das Dekanat, gemeinschaftlich mit dem Ausschusse, berathet und beschließt über Gegenstände der Kirchenzucht, macht die Vorschläge zur Besetzung der erledigten Pfarreien, wobei es den betreffenden Presbyterien, welchen hiervon Kenntniß zu geben ist, frei steht, ihre deßfallsigen Wünsche schriftlich oder mündlich vorzutragen, und setzt die Qualificationsnoten der Geistlichen in erster Stufe fest. §. 106. Bei den vorgeschriebenen Kirchenvisitationen ist von dem Consistorium oder Dekanate ein weltliches und ein geistliches Mitglied des Ausschusses beizuziehen.

c. Von den Pfarrämtern. §. 107. Dem Dekanate sind in Beziehung auf Verwaltungsangelegenheiten die Pfarrämter untergeordnet, welche ihr Amt nach Maßgabe der gegenwärtigen Verfassung und der besonderen hierüber bestehenden Bestimmungen zu verwalten haben. §. 108. Die Pfarrer werden auf Vorschlag der betreffenden Kirchenbe-

hörden nach der hierüber bestehenden Beförderungsordnung durch den König in unwiderruflicher Eigenschaft ernannt. (Nach dem Antrag zweier Ausschußmitglieder ist hier folgender Zusatz zu machen: Das Presbyterium, welches so viele Vertrauensmänner beizieht, als es selbst Mitglieder hat, und welchem durch den Dekan sämmtliche Bewerber und deren Ansprüche genau zu bezeichnen sind, gibt hierüber ein motivirtes Gutachten ab, spricht die Wünsche der Gemeinden aus, und ist berechtigt, sich gegen denjenigen ausdrücklich zu verwahren, welchen es für die betreffende Stelle nicht geeignet hält.)

G. Von der Kirchenzucht. a. Von der Kirchenzucht gegen Geistliche. §. 109. Den Presbyterien, Dekanaten, dem Consistorium, den Bezirkssynoden und der Generalsynode liegt es ob, eine ernste Aufsicht über das Betragen der Geistlichen zu führen und darüber zu wachen, daß ein streng sittliches, untadelhaftes Betragen die Beamten des geistlichen Standes auszeichne. §. 110. Das Dekanat, gemeinschaftlich mit dem Ausschusse, ist ermächtigt, wegen leichterer pflichtwidriger Handlungen oder Unterlassungen den Geistlichen mit brüderlichen Ermahnungen, Verweisen und selbst mit Androhung der Stellung vor die höhere Behörde im Wiederholungsfalle zu bestrafen. Der Dekan hat sofort das Consistorium von jeder ausgesprochenen Disciplinarstrafe in Kenntniß zu setzen. Gegen jede ausgesprochene Strafe findet die Beschwerde bei dem Consistorium statt. §. 111. Sind diese Strafarten erschöpft, oder trägt die zu bestrafende Handlung oder Unterlassung den Charakter größerer Strafwürdigkeit an sich, so wird dem Consistorium sofort Anzeige davon gemacht, welches befugt ist, Verweise zu ertheilen, oder den zu Strafenden zu diesem Zwecke in eine seiner Sitzungen zu bescheiden. §. 112. Im Falle besonderer Strafwürdigkeit, oder wenn das Consistorium bereits drei Disciplinarstrafen ausgesprochen hat, ist Suspension auf kürzere oder längere Zeit zu verfügen. In diesem Falle trägt der

Bestrafte die Kosten der Verwesung. §. 113. Ist die strafbare Handlung oder Unterlassung von solcher Wichtigkeit, daß der Geistliche zur Bekleidung eines geistlichen Amtes völlig unwürdig wäre, oder war die Strafe der Suspension in den letzten fünf Jahren schon einmal ausgesprochen, so kann der Strafbare sofort des Dienstes entlassen werden. §. 114. Die in den §. 112. und 113. vorgesehenen Strafen können jedoch nur durch das Consistorium und den Ausschuß in gemeinschaftlicher Sitzung ausgesprochen werden. §. 115. Die Strafgewalt gegen Mitglieder des Consistoriums, so wie gegen Dekane wird auf dieselbe Weise, jedoch nur durch das Consistorium und den Ausschuß geübt. Die Mitglieder der Presbyterien, der Ausschüsse, der Bezirkssynoden und der Generalsynode, so wie sämmtliche Geistliche sind befugt, ihre deßfallsigen Beschwerden einzeln oder insgesammt auf dem geeigneten Wege an das Consistorium zu bringen. §. 116. In allen Fällen, in welchen die Entlassung vom Dienste ausgesprochen worden ist, tritt diese Strafe erst nach eingeholter königlicher Genehmigung in Kraft.

b. Von der Kirchenzucht gegen die übrigen Kirchenglieder. §. 117. Der Pfarrer hat das Recht, entweder allein, oder unter Mitwirkung des Presbyteriums, durch Belehrung, Warnung und Zurechtweisung auf die einzelnen Pfarrgenossen einzuwirken und dieselben zu einem christlich-frommen, religiös-kirchlichen Leben und Wandel zurückzuführen. §. 118. Andere Strafen, namentlich Ausschließung vom Genusse des heiligen Abendmahls oder gar aus dem kirchlichen Verbande, finden nicht statt.

H. Von den Kirchenvisitationen. §. 119. Die Kirchenvisitationen erstrecken sich auf: 1) den sittlichen und religiösen Zustand der Gemeinde; 2) das sittliche Betragen und die Amtsführung des Pfarrers oder Dekans, der Presbyterien, Almosenpfleger und Kirchendiener; 3) die Zweckmäßigkeit der Einrichtung des religiösen Schulunterrichtes und die durch denselben erreichten Resultate; 4) die

ökonomiſche Lage, den Zuſtand des beweglichen und unbeweglichen Vermögens der Gemeinde, und 5) die Pfarrregiſtratur und die Kirchenbücher, ſo wie die zu deren Erhaltung zu treffenden Anordnungen. §. 120. Die Viſitation einer Pfarrei findet wenigſtens alle drei Jahre ſtatt.

I. Eintheilung der Dekanate. §. 121. In jedem Landcommiſſariat beſteht ein Dekanat, inſofern die größere Anzahl der Pfarreien nicht eine Vermehrung der Dekanate nöthig macht. §. 122. Die Filialgemeinden bleiben bei dem Dekanate der Hauptgemeinde, ſelbſt wenn ſie in verſchiedenen Landcommiſſariatsbezirken gelegen ſind.

K. Von der Gewähr der Verfaſſung. §. 123. Alle Kirchenbeamten, Mitglieder der Presbyterien, Bezirksſynoden und der Generalſynode, ſo wie alle Religionslehrer haben vor Einführung in ihre Dienſtverrichtungen der gegenwärtigen Verfaſſung Treue und gewiſſenhafte Beobachtung zu geloben. §. 124. Die Abänderung irgend einer Beſtimmung der gegenwärtigen Verfaſſung kann nur durch eine Mehrheit von zwei Drittheilen der anweſenden Mitglieder einer Generalſynode beſchloſſen werden.

L. Allgemeine Schlußbeſtimmungen. §. 125. Die gegenwärtige Verfaſſungsurkunde tritt ſofort nach ihrer Veröffentlichung in dem Amtsblatte der königlich bayeriſchen Pfalz in Wirkſamkeit. §. 126. Die Vereinigungsurkunde vom 10. October 1848 tritt ſofort außer Wirkſamkeit.

III. Das heidelberger Facultätsgutachten über dieſen Entwurf.

Mit aufrichtiger Bereitwilligkeit geht unſre Facultät auf den Wunſch ein, der von einer größeren Anzahl achtbarer Diener und Glieder der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche Rheinbayerns an ſie gebracht worden iſt, über den dieſer Kirche zur Annahme dargebotenen Verfaſſungsentwurf

ihr Urtheil abzugeben. Wir, die unterzeichneten Mitglieder dieser Facultät, haben stets jeden Anlaß zu schätzen gewußt, der uns als Vertreter der Wissenschaft in Wechselwirkung mit dem kirchlichen Leben setzte, und dürfen zugleich versichern, daß wir, obwohl die einzelnen evangelischen Landeskirchen unseres deutschen Vaterlandes zur Zeit durch kein sichtbares Band miteinander verknüpft sind, doch ein zu starkes Bewußtseyn von der unveräußerlichen Zusammengehörigkeit derselben zu einer evangelischen Gesammtkirche haben, als daß wir uns nicht auch einer solchen Landeskirche, der wir nicht unmittelbar angehören, zu brüderlicher Handreichung in gleicher Weise verpflichtet fühlen sollten, wie derjenigen, deren wirkliche Glieder wir sind. Es kommt aber, um das Gefühl dieser Verpflichtung zu verstärken, noch ein Zwiefaches hinzu. Einmal die Erinnerung an die Zeit, in welcher die evangelische Kirche der Pfalz diesseits und jenseits des Rheins, aufs innigste verknüpft mit der Universität Heidelberg, in der That ein kirchliches Ganze bildete, aus dessen Mitte vornehmlich im 16. Jahrhundert so ehrwürdige und bedeutungsvolle Schöpfungen hervorgegangen sind. Und sodann der Umstand, daß die geehrten Unterzeichner der an uns gerichteten Zuschrift sich als in ihrem Gewissen Bedrängte darstellen und uns in der Ueberzeugung bestärkt haben, daß ihre Kirche, deren Zustände wir längst mit besorgter Theilnahme betrachtet, einer sehr bedrohlichen Zukunft entgegen gehe. Eingedenk des apostolischen Wortes, daß, wenn ein Glied leidet, die übrigen mit leiden, und überzeugt, daß die Entwickelung jeder Landeskirche für das Ganze der evangelischen Kirche Deutschlands von Wichtigkeit ist, sind wir darum freudig bereit, das Unsrige beizutragen, wie viel oder wenig es auch seyn mag, um drohende Gefahren abwenden und den Gang der nachbarlichen Schwesterkirche in eine gedeihliche Bahn bringen zu helfen.

Die Bewegungen, welche seit dem Beginne des Jahres 1848 in den deutschen Ländern auf dem staatlichen Gebiete eingetreten sind, haben sehr natürlich wie überall so auch in Rheinbayern ähnliche Bewegungen auf dem kirchlichen Gebiete zur Folge gehabt. Bei dem bisher so engen Zusammenhang von Staat und Kirche ergab sich aus den politischen Veränderungen zugleich die Nothwendigkeit kirchlicher Umgestaltungen. Es lagen auch manche Einrichtungen vor, die unverkennbar einer Verbesserung bedurften: wir erinnern in dieser Beziehung nur an die eine, aber capitale und vieles Andere in sich schließende, Abnormität, daß der, einer andern Confession angehörige, Landesherr die Rechte eines obersten Bischofs der evangelischen Kirche seines Landes in Anspruch nahm. Man blieb jedoch, vermöge des nun einmal herrschenden Dranges, alles Bestehende, wo nicht umzustürzen, so doch von Grund aus umzubilden, nicht bei dem stehen, was durch ein wirkliches Bedürfniß geboten war, sondern ergriff mit Eifer diese Gelegenheit, um alle die Veränderungen, die man aus irgend einem Grunde für Verbesserungen hielt, ins Leben einzuführen. Sollte nun dieser Reformdrang auf dem kirchlichen Gebiete nicht zu ganz haltlosen Experimenten und ephemeren Hervorbringungen führen, so war es vor allen Dingen ein Gebot der Weisheit, die kirchliche Neubildung nicht zu überstürzen. Zwar verkennen wir keineswegs, daß es nicht überall möglich seyn wird, eine vollkommen beruhigte Zeit für kirchliche Verbesserungen abzuwarten. Es kann auch Momente geben, in denen es für die Kirche wichtig ist, sich ihre Stellung alsbald zu sichern. Wenn jedoch, wie hier, das rasche Vorschreiten auf die Gefahr hin geschieht, daß sich trübe, dem wahren Interesse des christlichen und kirchlichen Lebens fremdartige Interessen einmischen und dann, wenn sie erst eingedrungen sind, unberechenbar fortwirken: so können wir es nicht für rathsam halten, dem einen Uebel durch ein anderes, noch gefahrvolleres, begegnen zu wollen. Gerade

zu kirchlichen Gestaltungen ist am meisten ein in sich gesammelter, ruhig besonnener und sicherer Geist erforderlich, und bevor die Kirche sich neu constituirt, muß sie mit voller Bestimmtheit wissen, auf welche staatliche Basis sie zu stehen kommt; denn, wie selbständig man sie auch denken mag, sie kann sich doch immer nur innerhalb des festgeordneten Staates und in entsprechender Stellung zu diesem aufbauen. Dieses Gebot der Weisheit ist nicht beobachtet worden. Noch sind die Geister in lebhafter politischer Aufregung; noch ist Deutschland und jeder einzelne deutsche Staat in der Arbeit der politischen Regeneration begriffen; noch mangelt uns die Dauer verbürgende politische Basis; noch liegt die Gefahr sehr nahe, daß politische Zwecke und Leidenschaften in den Bereich der Kirche hineingetragen und kirchliche Interessen mit politischen auf verderbliche Weise vermischt werden — und schon wird in aller Hast zu einem kirchlichen Werke geschritten, welches zu seiner gesegneten Durchführung ganz andre äußere und innere Lebensbedingungen gefordert hätte.

Sehen wir jedoch von dieser Frage der Zeit ab, so frägt sich vor Allem, ob das, was der Entwurf vorschlägt, wirkliche Lebensfähigkeit habe, ob derselbe in Vergleich mit dem, was die rheinbayersche Kirche bisher hatte, und zugleich im Hinblick auf das Wesen der christlichen und evangelischen Kirche überhaupt gründliche Verbesserungen in sich schließe, im Ganzen einen wahren Fortschritt bezeichne. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir auf das Einzelne eingehen. Hierbei werden wir uns, nicht ausschließlich zwar, aber doch vorzugsweise, an die Puncte halten, welche die Zuschrift von uns begutachtet wünscht. Alle einzelnen Bestimmungen jedoch zu prüfen, schien uns unzweckmäßig. Denn wenn, wie wir glauben, die Haupt- und Grundbestimmungen des Entwurfs ungenügend und verfehlt sind, so versteht sich dasselbe auch vom Einzelnen, was damit unmittelbar zusammenhängt; und es

kann für die Unzulänglichkeit des Wesentlichen kein Ersatz durch richtigere Festsetzungen in Untergeordnetem gegeben werden. Wir bitten daher, das von uns Uebergangene nicht etwa als von uns gebilligt zu betrachten, sondern nur in demjenigen den Inbegriff unseres Urtheils finden zu wollen, was wir als dazu gehörig aussprechen.

Die nächste geschichtliche Grundlage für ihre Gestaltung war der evangelisch-protestantischen Kirche Rheinbayerns in den Bestimmungen gegeben, welche aus Veranlassung der im Jahre 1818 vollzogenen Union von der damaligen Generalsynode aufgestellt, von der Regierung sanctionirt und in der Kirche gesetzlich eingeführt sind. Diese Bestimmungen werden nun allerdings in dem Entwurfe nicht bloß revidirt, sondern in höchst wesentlichen Puncten aufgehoben, um eine ganz neue, principiell veränderte Form der Kirche einzuführen. Da sich indeß doch der Entwurf in vielen Stellen und zum Theil wörtlich an die Vereinigungsurkunde anschließt, so haben wir in dem Verhältniß beider Actenstücke zu einander einen nicht unwichtigen Anknüpfungspunct und Maßstab für unser Urtheil. Wir sind dadurch nicht bloß an die ausdrücklichen und positiven Veränderungen gewiesen, sondern noch insbesondre zu der Voraussetzung berechtigt, daß diejenigen Bestimmungen, welche in der Vereinigungsurkunde enthalten, in dem Entwurfe aber stillschweigend übergangen sind, von den Urhebern des letzteren bewußtvoll und absichtlich zurückgewiesen und verworfen werden wollten.

Unsre Beurtheilung wird sich nun vornehmlich auf drei Puncte richten, die auch stets in der Kirche als die entscheidenden betrachtet worden sind: 1) den Glauben und das Bekenntniß; 2) die Ordnung des Gottesdienstes, insbesondre die Sacramente, und 3) die Verfassung und Disciplin.

I.

Die Kirche ist wesentlich Glaubensgemeinschaft. Das Erste also und in eminenter Weise Fundamentale, worauf es bei aller Kirchenbildung ankommt, ist der Glaube, so wie der entsprechende Ausdruck desselben im Bekenntnisse und in der Lehre. Unsere Reformatoren haben, noch vor dem richtigen Gebrauche der sacramentlichen Heilsmittel, als das Grundmerkmal der wahren Kirche hervorgehoben, daß in ihr das Wort Gottes rein und lauter verkündigt werde. Dieses mithin, und daß dafür die gehörige Bürgschaft geleistet werde, ist das Erste, wenn es sich darum handelt, eine Kirchengemeinschaft zu constituiren, welche sich im Zusammenhange mit der Kirche der Reformatoren eine evangelisch-protestantische nennen will.

Der zweite §. erklärt nun: die Kirche der Pfalz „bilde einen Theil der evangelisch-protestantischen Gesammtkirche." Eine Erklärung dieser Art wird man allerdings von jeder sich neu constituirenden Landeskirche in unserer Zeit erwarten dürfen. Zunächst jedoch liegt in solcher Erklärung nur die Intention, ein Theil der evangelischen Gesammtkirche seyn zu wollen, nicht auch schon die Thatsache, daß man es wirklich sey. Nicht jede beliebig constituirte Kirchengesellschaft kann sich durch die bloße Erklärung, ein Glied der evangelischen Gesammtkirche zu bilden, auch in der That dazu machen, sondern es gibt dafür objective Kriterien und Bedingungen. Die vornehmste Grundbedingung ist die, daß die einzelne Kirchengemeinschaft sich wesentlich auf denselben Glaubensgrundlagen aufbaue, auf denen sich die evangelische Gesammtkirche aufgebaut hat und bis heute als Kirche ruht. Diese Glaubensgrundlagen sind nicht etwas Schwebendes und Unbestimmbares, sondern haben ihren sehr bestimmten Ausdruck gefunden in den zu öffentlicher Geltung gelangten Bekenntnissen. Die Bedeutung dieser Bekenntnisse aber ist im fraglichen Falle eine um so größere, je mehr sie bei dem Mangel alles sonstigen,

namentlich verfassungsmäßigen, Zusammenhanges als das einzige Band sich herausstellen, durch welches die evangelische Gemeinschaft als Gesammtkirche besteht. Demnach ergeht an jede kirchliche Particulärgemeinschaft, die einen Theil der evangelisch-protestantischen Gesammtkirche bilden will, vor allen anderen die Forderung, daß sie sich entweder zu den Bekenntnissen der evangelischen Kirche in ein bestimmtes Verhältniß der Uebereinstimmung setze, oder, falls sie glaubt, dieß nicht thun zu können, daß sie wenigstens durch eine vollständigere Darlegung des von ihr anerkannten christlichen Glaubensinhaltes, durch ein neues Bekenntniß, der evangelischen Gesammtkirche eine sichere Bürgschaft gebe für die Gemeinsamkeit in den wesentlichen, nicht bloß negativen, sondern auch positiven Grundbestimmungen des Glaubens. Ohne das Eine oder das Andre vermögen wir uns eine berechtigte Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche nicht zu denken. Beides aber wird im vorliegenden Falle nicht nur vermißt, sondern es treten uns Festsetzungen entgegen, welche dieser Anforderung geradezu widersprechen.

Der dritte §. erkennt „als Glaubensgrund und Lehrnorm allein die h. Schrift" an — und der vierte setzt fest, daß „Kirchenlehre der pfälzischen Kirche das Wort Gottes sey, wie dasselbe in den klaren Aussprüchen der h. Schrift und insbesondre des neuen Testaments enthalten ist." Diese §§. scheinen nun zwar ein Grundmerkmal evangelischer Kirche, die schriftmäßige Verkündigung des Wortes Gottes, verbürgen zu sollen. Allein sie haben in der Art ihrer Fassung schon für sich sehr viel Bedenkliches, und werden durch ihren Zusammenhang mit andern Bestimmungen, auf die wir in der Folge kommen werden, noch weit bedenklicher.

Das Zurückgehen auf die Schrift ist allerdings ein Hauptgrundsatz der Reformation und der aus ihr geborenen Kirche, und zwar so sehr, daß dieß gewöhnlich als

ihr formales Princip bezeichnet wird. Aber das Verhalten der Reformatoren und der mit ihnen in lebendigem Zuſammenhang ſtehenden Kirche iſt dabei ein von Grund aus anderes, als das in dem Entwurfe vorgezeichnete.

Fürs Erſte: den Reformatoren war es mit Anerkennung der Schrift als alleinigen Glaubensgrundes der tiefſte und heiligſte Ernſt; ſie faßten dabei die geſammte Schrift alten und neuen Teſtaments als ein organiſches Ganze göttlicher Heilsoffenbarung; ſie wollten dieſelbe nicht zertrennen und neben ihr noch ein anderes Princip geltend machen, wonach ein Theil ihres Inhalts auszuſondern wäre, ſondern wollten ſie als ein lebendiges Ganze ebenſo aller angemaßten göttlichen Autorität der Kirche, wie aller ſubjectiven Willkür der Schwarmgeiſterei entgegenſtellen. Ganz anders der Entwurf. Was er mit der einen Hand zu geben ſcheint, entzieht er mit der andern wieder. Die einzige poſitive Beſtimmung, die er für Glauben und Lehre gibt, macht er ſelbſt zu einer völlig ſchwankenden. Indem er das Schriftprincip aufſtellt, beſchränkt er es zugleich ſo, daß es zu etwas gänzlich Illuſoriſchem wird. Der Entwurf erklärt nämlich für Kirchenlehre das Wort Gottes, wie es in den „klaren" Ausſprüchen der heil. Schrift, und wiederum „ganz beſonders in denen des neuen Teſtaments" enthalten iſt. Schon die letztere Beſtimmung führt eine der Vereinigungsurkunde von 1818 noch völlig fremde Zerſpaltung der Schrift und eine Zurückſtellung des alten Teſtaments ein, für deren irgendwie verſtändige Faſſung gar nicht wieder ein Maß und eine Regel gegeben iſt. Die erſtere Beſtimmung aber von den „klaren" Ausſprüchen verſetzt die Sache ganz ins Bodenloſe. Einmal wird ja ſchon kein Menſch, der die Schrift und das Chriſtenthum kennt, die dunkleren Ausſprüche als unweſentlich betrachten. Das Evangelium, als die Weisheit aus Gott, welche die Weisheit der Welt zu Schanden machen ſollte, hat ja nothwendig, vornehmlich in der Perſon ſeines Stifters und in deſſen Erlöſungswerke, auch

ſein Myſterium und gerade an den hierauf ſich beziehenden tieferen, ſchwierigeren und dunkleren Ausſprüchen der Schrift ſoll ſich auch das ſonſt unvermeidlich faul und flach werdende Denken üben und ſtärken. Dann aber, wenn man ohne alle nähere Feſtſtellung auf die „klaren" Ausſprüche der Schrift verweiſt, entſteht nothwendig die Frage: welches denn dieſe klaren Ausſprüche ſeien. Dieſe Frage zu beantworten, iſt gänzlich dem ſubjectiven Dafürhalten jedes einzelnen Dieners und Gliedes der Kirche anheimgegeben; und daß hierbei, je nach dem Maße der religiöſen Oberflächlichkeit, der ſittlichen Leichtfertigkeit, und der in höheren Dingen vorhandenen Denkunfähigkeit, der Inbegriff der „klaren" Ausſprüche auf ein Geringſtes reducirt werden kann, welches dem wirklichen evangeliſch-proteſtantiſchen Lehrbegriff gar nicht mehr ähnlich ſieht, und auch vielfach ſo reducirt werden wird, unterliegt keinem Zweifel. — Hierzu tritt noch eine weitere Beſtimmung §. 42., wonach der kirchliche Unterricht in der Religions- und Sittenlehre als ein „ſchrift- und vernunftgemäßer" bezeichnet wird. Allerdings wird nun jeder wirklich ſchriftmäßige Religionsunterricht auch ein wahrhaft vernunftgemäßer ſeyn, weil in der Schrift eine Offenbarung der höchſten, göttlichen Vernunft niedergelegt iſt. Aber eben dieß verſteht ſich für den lebendigen chriſtlichen Glauben ſo völlig von ſelbſt, daß, wenn in einem kirchlichen Verfaſſungsentwurfe, und zwar in ſolchem Zuſammenhange, neben der Schriftmäßigkeit der Lehre ausdrücklich auch ihre Vernunftmäßigkeit hervorgehoben wird, nothwendig der Gedanke entſteht: es ſolle das vorangeſtellte Schriftprincip durch ein anderes, außer der Schrift liegendes Princip beſchränkt werden. Dieß wäre hier das der Schrift beigeordnete Vernunftprincip; und da dieſes bekanntlich in der allerverſchiedenſten Weiſe angewandt wird und zu den allerverſchiedenſten Reſultaten, neuerdings vorherrſchend zum Pantheismus und Atheismus führt, ſo ſind wir auch von dieſer Seite durch den Entwurf ganz auf den Boden der

Subjectivität geſtellt, und die Gemeinde iſt geſetzlich der Lehrwillkür eines Predigers preisgegeben, der möglicherweiſe für vernünftig halten kann, was eben ſo unvernünftig als ſchriftwidrig iſt. Alles zuſammengenommen erhalten wir alſo unter dem Scheine des Zurückgehens auf den alleinigen Glaubensgrund der Schrift durch den Entwurf einen Standpunct, der ſich in der Wirklichkeit als Standpunct der Haltloſigkeit und der Willkür, oder vielmehr als Standpunctloſigkeit erweiſt.

Fürs Zweite: das formale Princip der Schriftmäßigkeit war für die Reformatoren nur das Abgeleitete, Secundäre. Das Erſte und Hauptſächlichſte war ihnen der weſentliche Inhalt der Schrift ſelbſt, vor Allem das, was ſie als Mittelpunct des Evangeliums, als articulus stantis et cadentis ecclesiae, erkannten, die Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben an Chriſtum den Verſöhner und Erlöſer der Menſchheit: das ſogenannte materiale Princip der evangeliſchen Kirche. Um dieſen Glauben, den Weſensgehalt des Evangeliums, gegen jede menſchliche Entſtellung zu ſichern, gingen ſie auf die Schrift als das alleinige gottbeglaubigte und reine Zeugniß von demſelben zurück. Da nun aber die Schrift ihrer Natur gemäß verſchiedener Auffaſſung fähig iſt, und eben hieraus vornehmlich die Trennungen in der Chriſtenheit entſprungen ſind, ſo genügt es wieder nicht, ſich lediglich formell auf die Schrift zu berufen, ſondern jede in der Neubildung begriffene chriſtliche Gemeinſchaft, wenn ſie ſich als ſolche kenntlich machen, wenn ſie für ihre Glieder einen einigenden Glaubensmittelpunct und für ihre Diener einen Maßſtab der Lehre haben will, muß vor allen Dingen unzweideutig ſagen, wie ſie die Schrift verſtehe, und darlegen, was ihr der weſentliche und unveräußerliche Gehalt der Heilswahrheit in der Schrift ſey. So iſt dann die Schrift Glaubensgrund; die aus ihr gezogene Summe der Heilswahrheit aber kirchliche Lehrnorm; denn die

Schrift in demſelben Sinne zugleich als Glaubensgrund und als Lehrnorm zu ſetzen, wie es der Entwurf thut, iſt nur der vollkommenen theologiſchen Begriffsloſigkeit möglich. Ganz in dem angedeuteten Sinne haben ſich auch die Reformatoren thatſächlich verhalten. Sie haben, auf die Schrift ſich ſtellend, zugleich die Summe ihres glaubensvollen Schriftverſtändniſſes in den Bekenntniſſen zum Ausdruck gebracht, und damit bewieſen, daß ſie mit ihrer Berufung auf die Schrift nicht eine Kirche des ſubjectiven Beliebens, ſondern eine ſolche wollten, die im Glauben mit der apoſtoliſchen und allgemeinen chriſtlichen Kirche übereinſtimme. Dieſe Bekenntniſſe ſind da; ſie bilden die Lehrgrundlage der evangeliſchen Kirche; ſie können nicht ſchlechthin umgangen werden. Jede beſtehende oder neu ſich bildende evangeliſche Einzelkirche muß ſich zu denſelben in ein beſtimmtes Verhältniß ſetzen.

Wie verhält ſich nun in dieſer Beziehung der Entwurf? Dieß wird vollkommen klar, wenn wir ſeine Beſtimmungen an ſich, noch mehr, wenn wir ſie ihrem geſchichtlichen Zuſammenhange nach betrachten. Die Vereinigungsacte von 1818, indem ſie die Begriffe richtiger auseinander hielt, hatte als einzigen Glaubensgrund die h. Schrift, als Lehrnorm aber die allgemeinen Symbole, und die, beiden Confeſſionen gemeinſchaftlichen, ſymboliſchen Bücher, mit Ausnahme der unter beiden Confeſſionen ſtreitig geweſenen Puncte, bezeichnet. In Folge einer Reclamation der nächſten Generalſynode einigte man ſich ſpäter zu folgender, jene unverſtändige Vermiſchung von Glaubensgrund und Lehrnorm zuerſt enthaltenden, Formel: „die proteſtantiſch-evangeliſch-chriſtliche Kirche der Pfalz hält die allgemeinen Symbola und die bei den getrennten proteſtantiſchen Confeſſionen gebräuchlichen ſymboliſchen Bücher in gebührender Achtung, erkennt jedoch keinen andern Glaubensgrund und Lehrnorm, als allein die h. Schrift.“ Im erſteren Falle war in klaren Worten ein beſtimmtes Verhältniß ausgeſprochen; im zweiten

Falle war wenigſtens noch eine, wenn gleich höchſt unbeſtimmte, Beziehung zu den Bekenntniſſen feſtgehalten und die, ſey es auch ſchwankende, Stellung der Pietät gegen dieſelben beobachtet. Der Entwurf dagegen, indem er „allein" die h. Schrift als Lehrnorm erkennt, der allgemeinen wie der reformatoriſchen Bekenntniſſe aber ſchlechthin keine Erwähnung thut, gibt auch dieſe entfernte Beziehung, die Stellung „gebührender Achtung" zu denſelben auf, und ſagt ſich hiermit durch ſein thatſächliches Verhalten zu den früheren Beſtimmungen unzweifelhaft von den kirchlichen Bekenntniſſen vollſtändig los. Wir begreifen nun zwar, daß man ſich zu unſern kirchlichen Bekenntniſſen in ein verſchiedenes Verhältniß ſetzen kann, und ſind nicht gemeint, denſelben in ihrem ganzen buchſtäblichen Umfange eine ſolche Verpflichtungskraft beizulegen, durch welche die Freiheit geſunder Schriftforſchung und der aus ihr ſich erneuernden Lehrbildung beſchränkt, alſo das Fortwirken des reformatoriſchen Princips in der Kirche ausgeſchloſſen würde. Aber in dem Beginnen, ſie gänzlich aufzuheben und abzuſchaffen, ohne daß auch nur der ſchwächſte Verſuch gemacht würde, etwas Entſprechendes an die Stelle zu ſetzen, vermögen wir nichts Anderes zu erblicken, als einen offenbaren Bruch mit der Geſchichte unſerer Kirche, eine Impietät gegen deren Gründer und heiligſte Erbgüter, eine Löſung des Bandes, welches die Einzelkirche mit der evangeliſchen Geſammtkirche verknüpft, und ein Streben, die betreffende Kirchengemeinſchaft von aller geſchichtlichen und objectiven Lehrgrundlage hinweg zu rücken und auf den Boden rein ſubjectiver Lehrwillkür zu verpflanzen.

Hierzu kommt, daß nicht nur mit den reformatoriſchen zugleich auch die ökumeniſchen Bekenntniſſe im Allgemeinen aufgegeben werden, ſondern insbeſondre auch noch durch eine Feſtſetzung im 18. §. das apoſtoliſche Symbol ſeine kirchliche Geltung verliert. Hierin liegt, nach Beſeitigung der reformatoriſchen Bekenntniſſe, die Aufhebung

auch des letzten Bekenntnißrestes. Es liegt darin aber noch mehr. Da nämlich das aus der schönsten Urzeit der Christenheit stammende, auf Grund der Schrift und der noch frischen apostolischen Ueberlieferung entstandene, mit den andern Glaubensregeln der ersten Jahrhunderte wesentlich zusammenstimmende apostolische Symbol durch die ganze Reihe der Zeiten in der Kirche gegolten und auch die getrennten christlichen Gemeinschaften als das allgemeine Glaubensband dergestalt verbunden hat, daß sie eben dadurch noch eine Katholicität in höherem Sinne bildeten, so ist das Aufgeben des apostolischen Symbols gleich zu achten einer Aussonderung aus dem geschichtlichen Gesammtbestande der Christenheit, einer Lossagung auch von der allgemeinen christlichen Kirche in ihrer thatsächlichen Erscheinung.

So erhalten wir durch den Entwurf eine Kirche, welche unter dem Scheine, sich nur auf das Wort Gottes in der Schrift zu gründen, in der That ohne alles bestimmte Bekenntniß und sichere Lehrnorm ist, eine völlig bekenntnißlose und das Bekenntniß verleugnende Kirche, die sich eben damit sowohl von der evangelisch-protestantischen Gesammtkirche als von der allgemeinen Kirche ablöst, und als Sonderkirche, als Secte constituirt, ähnlich den sogenannten freien Gemeinden und weiter gehend als selbst die Deutschkatholiken, die doch noch versucht haben, in dem leipziger Symbol ein gemeinsames Glaubensband und Erkennungszeichen für ihre Gemeinschaft aufzustellen. Nehmen wir nun letztlich hinzu, daß auf diesen so unhaltbaren Grundlagen noch außerdem §. 7. jedem Kirchengliede Glaubens- und Gewissensfreiheit „als persönliches, inneres Heiligthum" zugesichert wird, womit, da das Gehören zur Kirche in unseren Tagen eine Sache der freiesten Wahl ist, und eine bis ins innere Heiligthum des Glaubens und Gewissens hinreichende Macht überhaupt gar nicht besteht, nicht wohl etwas Anderes gesagt seyn kann, als daß trotz des Gehörens

zur Kirche Jeder glauben kann, was er will, und daß die Kirche einen bestimmten Glauben von ihren Gliedern überall gar nicht erwarte: so ist nicht abzusehen, wie eine solche Gemeinschaft auch nur als Sonderkirche sich lebendig bilden und auf die Dauer bestehen könne.

Es tritt uns überhaupt in dem Entwurfe keinerlei Art von Fürsorge entgegen für das eigentlich Reelle, den Inhalt des christlichen Glaubens, den „einigen Trost im Leben und im Sterben," dagegen überall die zärtlichste Sorgfalt für das rein Formelle, die religiöse Freiheit des Individuums. Dieser individuellen Freiheit aber werden solche Rechte eingeräumt, daß darüber nicht nur das Wesentliche, die christliche Religion, für deren Bekenntniß und Uebung die Freiheit da seyn soll, völlig verloren gehen kann, sondern auch nicht zu vermeiden seyn wird, daß das in die Willkür übersetzte Freiheitsprincip vielfach in das schlechthin Entgegengesetzte, in absolute Glaubens-, beziehungsweise Unglaubens-Tyrannei umschlage. Denn da für den Geistlichen überall keine bestimmte objective Regel gegeben, sondern Alles auf seine Subjectivität gestellt ist, so ist er in seiner Gemeinde unbeschränkter Dictator des Glaubens, und wird in dieser Stellung selbst wieder entweder ein Knecht der öffentlichen Meinung, oder, wenn er Herr ist, ein kleiner Papst, machtloser freilich, aber in andrer Beziehung auch schlimmer als der wirkliche römische, dem doch noch objective kirchliche Schranken gesetzt sind.

Wir finden also schon nach der Seite des Glaubens und Bekenntnisses in dem, was der Entwurf will, nichts Lebensfähiges, und sind überzeugt, das von ihm Vorgeschlagene, wirklich in Praxis gesetzt, würde zur Auflösung der evangelischen Kirche der Rheinpfalz oder mindestens zur Ausscheidung der an den positiven evangelischen Glaubensgrundlagen festhaltenden Diener und Glieder derselben führen.

II.

Das zweite Grundmerkmal, woran nach evangelischer Lehre die wahre Kirche erkannt wird, ist der rechte Gebrauch der Sacramente, womit natürlich auch die dem Evangelium entsprechende Auffassung derselben als Heilsmittel der göttlichen Gnade zusammenhängt. Da nun die heiligen Handlungen, welche die Kirche als Sacramente ehrt, einen Hauptbestandtheil des christlichen Gottesdienstes bilden, so führt die Auffassung und äußere Anordnung der Sacramente zugleich auf die Gestaltung des Gottesdienstes im Allgemeinen.

In Betreff dieser gottesdienstlichen Ordnung überhaupt nun ist die evangelische Kirche von Anfang nicht darauf ausgegangen, bestimmte, in allen Einzelnheiten fixirte Formen als die allein richtigen und unbedingt nothwendigen geltend zu machen. Wohl aber war es stets ihr Wille und ihre Forderung, daß sich in diesen Formen der aus dem Wesen des Christenthums hervorgehende evangelische Geist möglichst rein und lebendig ausdrücke, daß dieser Geist durch dieselben nicht verläugnet und verletzt, sondern belebt und gestärkt werde. Das Wesen des Christenthums ist Versöhnung und Erlösung, und diese ist nicht denkbar ohne Erkenntniß der Sünde und schmerzvolle Reue über dieselbe, ohne Buße. „Dieses," sagt ein trefflicher Theologe, „daß der Mensch wisse, er habe Vergebung der Sünden und einen versöhnten Gott, ist den Reformatoren der allerhöchste Besitz auf Erden, und was immer Kirche Christi heißen mag, eine höhere Bestimmung kann es nicht haben, als den Menschen zu diesem Besitz zu helfen, und sie in demselben zu bestätigen und zu fördern." Der Begründung und Förderung dieses Wesentlichen und Höchsten muß auch die Gestaltung des christlichen, des evangelischen Gottesdienstes hauptsächlich in seinem sacramentlichen Theile dienen und wir werden die Bestim-

mungen über denselben vor Allem darauf anzusehen haben, ob sie diesem Zweck entsprechen, oder nicht.

Zugleich ist aber auch in Betreff der kirchlichen Stellung der Sacramente dieß zu beachten. Der evangelische Gottesdienst hat einerseits ein freies und bewegliches, andrerseits ein festes und gebundenes Element. Das erstere ist vornehmlich vertreten durch die Predigt, in welcher zwar nicht die subjective Willkür des Predigers herrschen soll, doch aber der dem Offenbarungsinhalte sich anschließenden Subjectivität und Individualität ein größerer Spielraum gegeben ist. Das zweite ist vornehmlich vertreten durch die Sacramente, in welchen uns die Kirche in ihrer ganzen Objectivität entgegenkommt. In ihnen handelt nicht der Prediger, sondern durch ihn unmittelbar die Kirche selbst, und der Empfangende steht nicht der verwaltenden Person, sondern der Kirche gegenüber, als deren Glied er eben damit sich bethätigt. Demgemäß müssen vor Allem die Sacramente eine feste, das subjective Belieben ausschließende Form haben. Hier darf weder der Prediger selbst der Kirche etwas abdingen wollen, noch auch gestatten, daß einzelnen Individuen der Gemeinde zu Liebe Modificationen eintreten. Wird auf diesem Puncte, in dem sich die Ordnung und Würde des Gottesdienstes in höchster Instanz zusammenfaßt, etwas Willkürliches zugelassen oder eingeführt, so ist das Princip der kirchlichen Ordnung selbst angetastet, und nicht abzusehen, wie sie auf anderen Puncten mit Erfolg aufrecht erhalten werden kann.

Betrachten wir nach diesen Gesichtspuncten die Feststellungen des Entwurfs über Gottesdienstordnung, wie sie von §. 11. an gegeben sind, so würde uns dabei nicht Weniges zu wünschen übrig bleiben. Wir beschränken uns jedoch — zumal da zunächst nicht positive Vorschläge von uns verlangt sind, sondern nur eine Beurtheilung des Gegebenen — auf das Bedeutsamste, auf die Bestimmungen der §§. 15—26.

über die Sacramente der Taufe und des Abendmahls, und das, was damit unmittelbar zusammenhängt.

Darüber, daß §. 15. Taufe und Abendmahl nicht als Heils- und Gnadenmittel, sondern lediglich als „zwei von Christus selbst angeordnete Handlungen, welche die Kirche unter dem Namen Sacramente feire," bezeichnet werden, wollen wir uns hier nicht verbreiten, weil man uns entgegnen könnte, daß eine tiefere Auffassung vom Wesen des Sacramentes in einem Verfassungsentwurfe nicht zu verlangen sey, wiewohl eine solche in derselben Kürze hätte gegeben werden können. Wenn nun aber dann doch §. 17. die Taufe näher bestimmt wird „als die feierliche Aufnahme in die christliche Kirchengesellschaft", so müssen wir gegen diese, zwar nicht unrichtige, aber höchst ungenügende Feststellung der Bedeutung der Taufe Einsprache thun. Die Taufe ist vor Allem die Aufnahme in die Gnadengemeinschaft mit Gott und Christo, die Zusicherung und der Anfang der Mittheilung des in dem Erlöser gegebenen Heiles, und nur, insofern sie dieses ist, ist sie auch die Weihe zur Heilsgemeinschaft der Kirche. Sollte ein Begriff der Taufe ausgesprochen werden, so durfte die Hinweisung auf dieses Wesentliche und Grundlegende, wie es sich aus der Schrift ergibt, nicht fehlen. Zugleich ist nicht abzusehen, wie die gegebene Bestimmung zusammenbestehen soll mit dem, was §. 27. von der Confirmation gesagt ist. Von dieser nämlich heißt es, daß durch sie „die Getauften zu Gliedern der evangelisch-protestantisch-christlichen Kirche öffentlich und feierlich aufgenommen werden." Der Zusatz „zu Gliedern" kann hier keinen Unterschied begründen, denn eine Aufnahme in die Kirche, wodurch man nicht ein Glied derselben würde, ist nicht denkbar; und eben so wenig die Bestimmung „öffentlich," denn auch die Taufe soll ja nach §. 20. in der Regel öffentlich seyn. Wir erhalten also durch den Entwurf zwei feierliche Aufnahmen in die Kirche, von denen offenbar die eine überflüssig ist. Ein solcher Pleonasmus war

nur zu vermeiden, wenn man der Taufe ihr schriftmäßiges Recht, ihre Alles bedingende Beziehung auf Gott, den Vater, Sohn und Geist ließ, und sie auffaßte als die Begründung des heilbringenden Gemeinschafts- oder Bundesverhältnisses zu dem Gott, der in dem Sohne die Welt erlöst und durch seinen Geist sie heiligt. Dann erhielt auch die Confirmation ihre richtige Stellung als Erneuerung und selbstbewußte Bestätigung des Taufbundes, als Besiegelung und Einsegnung des nun entwickelten christlichen Glaubens.

Am meisten jedoch ist uns in den §§. über die Taufe die Festsetzung über den Gebrauch und Nichtgebrauch des apostolischen Symbols auffallend gewesen. Darüber heißt es §. 18: „das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß muß, wenn es von den Eltern gewünscht wird, gesprochen werden." Hiermit ist, da dasselbe nur auf besonderes Verlangen Einzelner gebraucht werden soll, die kirchliche Geltung des apostolischen Symbols unzweifelhaft aufgehoben. In Betreff dieses Punctes haben wir uns schon oben geäußert. Hier betrachten wir die Sache nur in ihrer Beziehung auf die Taufe. Bekanntlich ist die Anwendung des apostolischen Symbols bei der Taufe in neuerer Zeit Gegenstand des Streites geworden, und vornehmlich waren es rationalistische und lichtfreundliche Parteien, welche diese Anwendung bekämpften. Glaubten nun die Urheber des Entwurfs, die von dieser Seite vorgebrachten Gründe als entscheidend ansehen zu sollen, so mußten sie auch klar und offen hiernach verfahren, und das apostolische Symbol für den kirchlichen Gebrauch, namentlich bei der Taufe, ausdrücklich aufgeben und abschaffen. Eine völlige Beseitigung des apostolischen Symbols lag nun zwar auch unverkennbar in ihrer Absicht. Denn wenn, während in der Vereinigungsurkunde §. 9. dieses Symbol für die Taufe noch ausnahmslos vorgeschrieben ist, in dem Entwurfe gesagt wird, daß es nur auf besonderen Wunsch der Eltern gesprochen werden müsse: so setzt dieß den Nichtgebrauch als

Regel voraus, dieser wird dadurch indirect empfohlen und eben damit die vollständige Abschaffung des Symbols auf bestem Wege eingeleitet. Allein das förmliche Aussprechen dieser Abschaffung mochte doch bedenklich erscheinen. In diesem betrübten Conflikte kam für eine Handlung, die unter die heiligsten der Kirche gehört, und zwar an deren wichtigster Stelle, eine Zweideutigkeit heraus, welche gar nicht kläglicher und unheilvoller gedacht werden könnte. Die Kirche selbst wagt in der großen Frage des Taufbekenntnisses keine allgemein gültige Entscheidung; sie erklärt diese in das ganze christliche Gemeindeleben tief eingreifende Sache für eine beliebige, und stellt sie ganz in die Willkür der Eltern. Hiermit ist auf einem der entscheidendsten Puncte die kirchliche Ordnung durchbrochen, und die Auflösung alles kirchlichen, an die Heilighaltung solcher Ordnung geknüpften Geistes angebahnt.

Man vergegenwärtige sich nur, um das Desorganisirende der getroffenen Auskunft einzusehen, die Stellung der verschiedenen Personen, die bei der Sache in Betracht kommen. Wie ist der Geistliche gestellt? Er hat bei jeder Taufe erst die Anweisung der Eltern zu gewärtigen, ob er dieselbe mit dem apostolischen Symbol verrichten soll, oder ohne dasselbe und beziehungsweise ohne alles Bekenntniß; er muß mit Bekenntniß taufen, wenn es bestellt wird, er darf es nicht, wenn es nicht bestellt wird; er erscheint nicht mehr als Diener der Kirche, die ihre sichere Ordnung hat, sondern als Diener der Einzelnen, denen er den wichtigsten Theil der sacramentlichen Handlung, und darin, da er nun selbst auch nicht mehr als volles Organ der Kirche auftritt, seine eigene Ueberzeugung zur Verfügung stellen muß. Und wie stehen die Eltern? Leichtfertige Eltern werden wenig Bedenken haben; sie werden mit Vergnügen von der gewährten Symbolfreiheit Gebrauch machen; ernstere Eltern und Pathen aber können dadurch in schwere Gewissensbedrängnisse geführt werden. Und endlich die Gemeinde? Sie

muß nothwendig an der ganzen Sache irre werden: denn wenn bei der Oeffentlichkeit der Taufen, deren ja oft mehrere zugleich stattfinden, einige Kinder auf das apostolische Symbol getauft werden, andre ohne Bekenntniß, was soll der schlichte Verstand dazu sagen? Wo noch Sinn für das Heilige ist, kann Unwillen und Entrüstung nicht ausbleiben; wo dieser Sinn erloschen ist, wird sich die Frivolität der wunderlichen Erscheinung bemächtigen, und sie mit der Schmach der Lächerlichkeit bedecken.

An die Folgen, die sich aus dieser Verschiedenheit für die Confirmation ergeben, scheint man gar nicht gedacht zu haben. Aber consequenterweise muß sich hier derselbe Cyklus von Wunderlichkeiten wiederholen: die auf das apostolische Symbol getauften Kinder müssen auch auf dasselbe confirmirt werden, die andern nicht — oder man muß die Sache abermals in die Wahl der Eltern, und vielleicht nun auch der Kinder, stellen; und wenn Kinder von beiderlei Art vorhanden sind, so müssen, wenn man ernstlich verfahren will, zwei Classen für den Religionsunterricht eingerichtet werden, in deren einer das apostolische Symbol zum Zielpunct gemacht, in der anderen davon ganz abgesehen wird.

In der That, solchem Irr- und Wirrwesen gegenüber, der nothwendigen Folge der Zweideutigkeit, würden wir ein klares, offenes, durchgreifendes Verwerfen des Symbols vorgezogen haben. Es wäre dann noch ein Schein kirchlicher Ordnung gewahrt worden. In diesem Falle erhob sich freilich die peinliche Forderung, etwas Entsprechendes an die Stelle des förmlich Abgeschafften zu setzen: denn eine Taufe ohne alles Bekenntniß des Glaubens verliert ihre wesentliche Bedeutung. Es entsteht indeß auch schon jetzt in Betreff der Kinder, welche nach dem Zugeständniß des Entwurfs ohne das apostolische und eben damit ganz ohne Bekenntniß getauft werden würden, die Frage: ob eine solche bekenntnißlose Taufe einer auch sonst völlig bekennt-

nißloſen Einzelkirche Anerkennung finden würde: Anerkennung zunächſt von der evangeliſchen Geſammtkirche, dann aber auch — was in einem Lande von gemiſchter Bevölkerung nicht gleichgültig iſt — von der katholiſchen Kirche. Das ſind lauter Dinge, über welche die Urheber des Entwurfs leichteſten Fußes hinweggegangen zu ſeyn ſcheinen.

In den das heilige Abendmahl betreffenden §§. 22 — 26. ſchließt ſich der Entwurf in der Hauptſache an die Vereinigungsurkunde an, und obwohl wir auch in den Beſtimmungen über dieſes Sacrament den vollen bibliſch-kirchlichen Charakter vermiſſen, ſo wollen wir doch nur einen Hauptpunct hervorheben, in welchem der Entwurf von den früheren Feſtſtellungen auf eine höchſt bezeichnende Weiſe abweicht. Die Vereinigungsurkunde erwähnt §. 6. bei der Vorbereitung auf das Abendmahl auch die „aus dem Worte Gottes zuzuſichernde Sündenvergebung" und ſpricht §. 5. von den Früchten des Abendmahls, unter denen „der Schmerz über das Böſe und die durch Chriſtum erlangte Vergebung der Sünden" eine Hauptſtelle einnimmt. Dieß iſt in dem Entwurfe gänzlich weggefallen. Er weiß nur von einer „Vorbereitung als gemeinſamer Ermunterung zu der 1 Kor. 11, 28. nothwendig erkannten Selbſtprüfung." Das gemeinſame Sündenbekenntniß und der aus dem Worte Gottes zu ertheilende Troſt der Sündenvergebung findet keine Stelle mehr. Die Sünde und deren Vergebung ſcheint in der Kirche der Rheinpfalz officiell ignorirt werden zu ſollen. Wo aber keine Erkenntniß und kein Schmerz der Sünde iſt, da iſt auch kein Bedürfniß der Erlöſung und kein gläubiges Ergreifen des Erlöſers, und wenn das Abendmahl dann doch wieder geſchildert wird als „Feſt der ſeligſten Vereinigung mit dem für die Menſchen in den Tod gegebenen, vom Tode auferweckten, zu ſeinem und ihrem Vater aufgenommenen Erlöſer, der bei ihnen iſt alle Tage bis an der Welt Ende" — ſo erſcheint dieß in ſolchem Zuſammenhange als eine leere Redensart.

Wir würden die beſtimmte Abſicht, alle Erinnerung an Sünde, Buße und Sündenvergebung auszulöſchen, nicht haben glauben können, wenn die Sache nicht von einer andern Seite her die traurigſte Beſtätigung erhielte. Im 10. §. werden die von der rheinpfälziſchen Kirche zu begehenden Feſttage aufgeführt. Unter dieſen fehlt nicht nur, was wir als auch ſonſt in ähnlicher Weiſe vorkommend minder ſtark betonen wollen, der §. 10. der Vereinigungsurkunde vorgeſchriebene Gründonnerſtag, der Stiftungstag des heiligen Abendmahls, es fehlt nicht nur das Trinitatisfeſt und die Feier des beginnenden Kirchenjahrs, ſondern, was das Auffallendſte iſt, aber mit dem oben Geſagten im genauſten Zuſammenhange ſteht, der Buß- und Bettag. Mit der Sünde wird ganz folgerichtig auch die Buße ausgemerzt. Eine Kirche aber, die nicht noch wenigſtens einen feierlichen Tag im Jahr für die gemeinſame Buße hat, mag eine ſehr heitere Genoſſenſchaft ſeyn, aber eine Kirche Chriſti und der Reformatoren iſt ſie nicht mehr. Der Vorläufer des Herrn und der Erlöſer ſelbſt ſind vor Allem mit der Verkündigung der Buße aufgetreten. Das allererſte Wort Luther's, womit die Reformation als öffentliches Werk begann, war ein Wort der Buße. Ohne die Predigt der Buße wäre ſein ganzes Werk nicht Reformation geweſen. Bisher hat es auch noch keine evangeliſche Kirchengemeinſchaft gegeben, die nicht dieſen Grundzug des chriſtlichen, des evangeliſch-proteſtantiſchen Geiſtes in ihrem Cultus zum Ausdruck gebracht hätte. Und wahrlich unſere Zeit hat keine Urſache, ſich der Buße zu entſchlagen, vielmehr wird dieſelbe da, wo man ſich ihrer am liebſten überheben möchte, am dringendſten geboten ſeyn.

Es fehlen alſo auch in der Anordnung der Sacramente und des Gottesdienſtes Grundbedingungen, an deren Vorhandenſeyn ſowohl der reine und volle Ausdruck des evangeliſchen Glaubens und Geiſtes in der Kirche, als deſſen gedeihliche Erhaltung und Förderung für alle Zeiten geknüpft

iſt. Es iſt auch von dieſer Seite offenbar Verwerfliches in Vorſchlag gebracht und etwas wirklich Befriedigendes nicht dargeboten.

III.

Gehen wir nun zum dritten Hauptpuncte, der kirchlichen Verfaſſung und Disciplin, über, ſo werden wir ſchon im voraus zu der Annahme berechtigt ſeyn, daß derſelbe Geiſt, der die ungenügenden oder verderblichen Beſtimmungen über Lehre und Cultus hervorgerufen, auch hier fortwirke, und daß, da die verſchiedenen Seiten des kirchlichen Lebens nicht iſolirt beſtehen, ſondern ein organiſches Ganze bilden, die weſentlichen Mängel auf den andern Hauptgebieten auch in die Verfaſſung hinein reichen. So zeigt es ſich auch in der That. Ja, man kann ſagen, daß das Fehlerhafte hier einen Culminationspunct erreicht, von dem aus ſelbſt das, was im Bereiche der Lehre und des Gottesdienſtes noch von Kirchlichem übrig geblieben, ſeiner vollſtändigen Auflöſung entgegengeführt werden könnte.

Zwar verhält es ſich in evangeliſcher Kirche mit den Verfaſſungsformen in ähnlicher Weiſe, wie mit der Anordnung des Gottesdienſtes. Es iſt nicht Alles von vorneherein und bis ins Einzelne unverbrüchlich vorgezeichnet, ſondern der freien Ausprägung der chriſtlichen Grundgedanken und apoſtoliſchen Vorbilder nach Bedürfniß von Ort und Zeit ein weiter Spielraum gegeben. Doch aber muß auch jede kirchliche Gemeinſchaft, ſo gewiß ſie eine chriſtliche ſeyn und der evangeliſch-proteſtantiſchen Geſammtkirche angehören will, an gewiſſen unveräußerlichen Weſensbeſtandtheilen als ſolche erkannt werden können. Wenn ſchon der Staat, ſo iſt noch weit mehr die Kirche eine Inſtitution, die man nicht zu jeder beliebigen Zeit ſo oder anders machen kann; ſondern es ſteht in ihr Alles im Zuſammenhange mit einem beſtimmt gegebe-

nen Lebensmittelpuncte, durch den ſie ſelbſt ihr Daſeyn hat, und es gibt unwandelbare conſtitutive Elemente und Wahrheiten, durch die es klar werden muß, daß die Einzelkirche ebenſo im Allgemeinen auf dem wahrhaft kirchenbildenden Grunde des Chriſtenthums ruht, als auch insbeſondere auf denjenigen Fundamenten, auf welchen die größere Geſammtkirche, von der ſie ein Glied ſeyn will, ihren weſentlichen Beſtand hat.

1. Der Grund, außer welchem kein andrer gelegt werden kann, und auf dem allein alle wahre Kirchenbildung ruht, iſt Chriſtus, der gottmenſchliche Verſöhner und Erlöſer der Menſchheit. Er iſt das alleinige und ewige Haupt der Kirche, die Kirche aber iſt ſein Leib, d. h. die gegliederte Gemeinſchaft der an ihn als den Quell des göttlichen Heils Glaubenden und durch dieſen Glauben Geeinigten, durch welche das Werk und Wort des Erlöſers in der Menſchheit zur Verwirklichung kommen ſoll. Dieſer letzte und höchſte Grund der Kirche muß auch in der Verfaſſung ſeine Anerkennung und ſeinen Ausdruck finden, denn damit ſpricht die Kirche aus, daß ſie nicht ein Product ihrer ſelbſt als willkürlich zuſammengetretener menſchlicher Geſellſchaft, ſondern eine Schöpfung ihres göttlichen Hauptes iſt, daß ſie ihre höchſte Lebensordnung nicht ſich ſelbſt gibt, ſondern von ihm empfängt, daß ſie ſich der Geltung ſeines Wortes und ſeiner Einſetzungen unbedingt unterwirft, und für die Gläubigen keine höhere Beſtimmung kennt, als Werkzeuge ſeines Lebens und ſeiner Zwecke in der Menſchheit zu ſeyn. Nur hierin liegt auch für die Kirche die Kraft, wie ihrer urſprünglichen Bildung, ſo ihrer ſteten Belebung, Verjüngung und Reinigung, während ſie, wo ſie von dieſem ſchöpferiſchen Grunde ſich losreißt und irgendwie die Herrſchaft Chriſti in ihrer Mitte verleugnet, den Keim des Unterganges in ſich ſelbſt trägt.

Dieſe Stellung Chriſti als des alleinigen Oberhauptes iſt auch jederzeit in allen evangeliſchen Gemeinſchaften ſo be-

ſtimmt anerkannt worden, daß man ſagen kann: alle wahrhaft evangeliſche Kirchengründung nimmt davon ihren Ausgang. Und zwar geſchah dieß nicht bloß deßhalb, weil in der alleinigen Geltung des unſichtbaren Oberhauptes gegenüber einem ſichtbaren ein fundamentaler Unterſchied der evangeliſchen Kirche von der katholiſchen liegt, ſondern noch weit mehr, weil darin das poſitive Grundweſen des Proteſtantismus, daß Alles von Chriſto ausgehe, und der entſchiedene Wille ausgeſprochen iſt, die ganze Geſtaltung des kirchlichen Lebens nach dieſem Grundprincip zu normiren.

Von dieſem unwandelbaren conſtitutiven Fundamente der Kirche tritt uns in dem Entwurfe überall nichts Bemerkbares entgegen, weder ſo, daß das bezeichnete Grundprincip klar ausgeſprochen, noch ſo, daß factiſch darnach verfahren wäre. Vielmehr erſcheint die Kirche lediglich als das, wozu es ihr gefällt ſich ſelbſt jederzeit zu machen. Die kirchliche Geſellſchaft legt ſich ſelber die Macht bei, ausnahmlos in allen Dingen in letzter Inſtanz zu entſcheiden; es iſt aber dabei nirgends auch nur andeutungsweiſe der Gedanke ausgedrückt, daß ſie ein ſolches formelles Recht nicht haben könne, um jedes Denkbare zu beſchließen, alſo auch möglicherweiſe an die Stelle der chriſtlichen Grundlagen ganz andre Dinge zu ſetzen; ſondern daß es ihr ſtets nur unter der Vorausſetzung zukommen könne, um dadurch ein beſtimmtes materielles Recht, nämlich das Recht, das Geſetz, die Lebensordnung ihres unſichtbaren Oberhauptes zu äußerer Geltung zu bringen; daß die Kirche nicht ſouverän ſey als beliebig gebildete Geſellſchaft, als freiwilliger vertragsmäßiger Verein, ſondern nur, inwiefern ſie eine höhere Souveränität, die Herrſchaft Chriſti, in ihrer eignen Mitte und, ſo weit ihr Einfluß reicht, in der Menſchheit verwirklicht.

2. Faſſen wir nun die Geſammtgeſtaltung der Verfaſſung, die uns zur Beurtheilung vorliegt, näher ins Auge,

ſo iſt zwiſchen der von dem Entwurfe vorgeſchlagenen Verfaſſungsform und der bisher geltenden ein principieller, durch Alles hindurchgehender Unterſchied. Das Weſentliche der bisherigen Geſtaltung beſtand in der Regierung der Kirche durch ein vom Landesherrn als oberſten Biſchof eingeſetztes Conſiſtorium unter Hinzufügung presbyterialer und ſynodaler Elemente; das Weſentliche der neuen Verfaſſung würde beſtehen in der vollſtändigen Selbſtgeſetzgebung und Selbſtregierung der Kirche unter bloßer Aufſicht des Staates.

Man hätte zwar von vorneherein erwarten können, daß eine aus der Union der Reformirten und Lutheraner hervorgegangene Kirche auch dem in der lutheriſchen Kirche herrſchenden und in der bisherigen Verfaſſung anerkannten conſiſtorialen Beſtandtheile entſprechende Rechnung tragen werde. Man würde auch nicht zu viel verlangt haben, wenn man eine recht gründliche Würdigung des in die ganze Geſchichte der deutſchen evangeliſchen Kirche verflochtenen Conſiſtorialelementes auch nach ſeiner guten, heilſamen Seite gefordert hätte, ehe daſſelbe einer ſo radicalen Umbildung unterworfen wurde, wie es in dem neuen Verfaſſungsprojecte geſchieht. Indeß wollen wir hiervon zunächſt ganz abſehen. Wir räumen ein: es liegt nicht im Weſen der evangeliſchen Kirche an ſich, den conſiſtorialen Beſtandtheil in der Verfaſſung, wie er bisher ſeine Ausprägung gefunden, als abſolut nothwendig zu betrachten, und eine ſtrenge Durchführung des richtig verſtandenen Princips kirchlicher Selbſtregierung als ſchlechthin unzuläſſig auszuſchließen, und zwar um ſo weniger, als das letztere Princip ſich auch ſchon factiſch in der proteſtantiſchen Kirche ausgebildet und ſeine geſchichtliche Probe beſtanden hat. Wir ſtellen auch nicht in Abrede, daß das Conſiſtorialregiment, ſobald es mit zu reichen Befugniſſen ausgeſtattet wird, leicht zu einem zweiſchneidigen Schwerte werden kann, welches die Kirche nach verſchiedenen Seiten hin zu verletzen vermag; wir leugnen

eben so wenig, daß dieses Regiment durch die Art seiner Anwendung vielfach eine gegründete Opposition gegen sich hervorgerufen hat, und wollen nicht verhehlen, es scheine uns dieß in Betreff mancher Maßregeln und Bethätigungen auch in der evangelischen Kirche Bayerns der Fall gewesen zu seyn. Aber wenn man nun einmal glaubte, um solcher immerhin vorübergehender Erscheinungen willen, denen durch richtigere Ausbildung der gegebenen Grundlagen wohl hätte eine Schranke gezogen werden können, zu einem ganz neuen Princip der Kirchengestaltung übergehen zu sollen, so hätte man durchaus dieses Princip so anwenden und durchführen müssen, daß diese Durchführung eine in sich wohlbegründete und consequente war und zugleich die nothwendigen Lebensbedingungen zur gedeihlichen Entwickelung der Kirche enthielt. So wenigstens finden wir es da, wo das Princip kirchlicher Selbstregierung schon thatsächlich und mit Erfolg zur Verwirklichung gekommen, in den Presbyterialkirchen, von denen nicht zu leugnen ist, daß in ihnen, wie z. B. in der schottischen, diese Form zu einem sehr kräftigen christlichen und kirchlichen Leben geführt, oder doch als geeignetes Gefäß sich erwiesen hat, um ein solches Leben, welches freilich auch aus ganz andern Quellen stammt, zu erhalten und zu pflegen.

Jedes der beiden bezeichneten Principien nämlich erzeugt von seinem Mittelpuncte aus eine eigenthümliche Gestaltung des kirchlichen Lebens; jede Verfassungsform und namentlich die der kirchlichen Selbstregierung, die presbyteriale, ist an besondre, ganz bestimmte Bedingungen geknüpft, und hat ihre nothwendigen Consequenzen, durch welche sie sich nicht nur charakteristisch unterscheidet, sondern vermöge deren allein auch das Princip sich gedeihlich und erfolgreich verwirklichen kann. Fehlen diese Bedingungen, so wirkt dasselbe Princip, welches anderwärts sich als heilsam bewährt haben kann, zum Verderben der Kirche. Und zwar haben wir bei Anwendung des Princips

der Selbstregierung vornehmlich auf einen Punct zu sehen, von dem aus am meisten Gefahr droht, die Erhaltung der Einheit, Ordnung und Stetigkeit in der Kirche. Wie alles gesunde Gemeinschaftsleben, so erzeugt sich auch das kirchliche, aus der kräftigen Wechselwirkung und dem richtigen Verhältnisse zweier Grundfactoren: dem der freien Bewegung und dem der festen einheitlichen Ordnung. Auf dem kirchlichen Gebiete aber ist die volle Energie gerade des letzten Grundfactors um so dringender gefordert, da die Kirche es ist, die unter allen Stürmen und Kämpfen des Lebens das Unwandelbare, stets sich selbst Gleiche zu vertreten, allen Strömungen des Zeitgeistes das rechte Maß entgegenzuhalten hat. Darum wird überall, wo man das Wesen der Kirche richtig erkennt und ihre Angelegenheiten mit Verstand behandelt, für die Feststellung erhaltender, Ordnung verbürgender Elemente in der Verfassung gesorgt. In der bisherigen Gestalt der rheinbayer'schen Kirche war die geordnete Einheit und Stetigkeit des kirchlichen Bestandes hinlänglich gesichert durch das selbständigere Kirchenregiment des Consistoriums, und es konnte daher eine größere Freiheit in den unteren Kreisen eingeräumt werden. Bei dem Princip der kirchlichen Selbstregierung dagegen müssen schon die unteren Kreise eine solche Organisation bekommen, daß sie sich zur Erhaltung der Einheit und Stetigkeit vollkommen tauglich erweisen, daß jeder kirchliche Kreis und jedes kirchlich handelnde Individuum für die Uebung seines Antheils an der Gesetzgebung und Regierung der Kirche wahrhaft fähig gemacht und nur als wirklich fähiges dazu erkoren werde. Nicht also laxer darf eine presbyteriale Gestaltung der Kirche seyn, sondern sie muß vermöge der Nothwendigkeit ihres Princips strengere Forderungen an die Gemeinde und ihre handelnden Glieder machen, als die Consistorialverfassung.

3. Als Grundlage der Einheit und festen Ordnung stellt sich nun, wie für jede evangelische Kirchenbildung, so

insbesondre für die presbyteriale vor Allem das dar, was wir oben schon berührt haben, daß mit vollem, durchdringendem Ernste die Stellung Christi als des wahren und ewigen Hauptes der Kirche und die unverbrüchliche Geltung der von ihm gestifteten Lebensordnung zur Anerkennung gebracht werde. Dieß finden wir auch in allen älteren Kirchen, vornehmlich in denen, die auf das Princip der Selbstregierung basirt sind, als das Wesentlichste an die Spitze gestellt. Unser Entwurf jedoch ist darüber hinweggegangen. Aber nicht nur aus dieser letzten Wurzel empfängt die einzelne Kirche ihre belebende und erhaltende Kraft, sondern auch aus ihrem innigen Zusammenhange mit dem größeren Lebensganzen, dem sie angehört: denn überall wird der Theil getragen und gestärkt von dem Ganzen. In dieser Beziehung zeigen sich als Elemente der Einheit und Stetigkeit in einer presbyterialen Kirche: 1) ihr gesichertes Verhältniß zur allgemein-christlichen Kirche durch Uebereinstimmung mit ihr im wesentlich Christlichen: dieses Band ist gelöst durch Abschaffung nicht nur der ökumenischen Symbole überhaupt, sondern namentlich auch des apostolischen; 2) ihre gliedliche Gemeinschaft mit den Confessionsverwandten durch das specifisch gleiche Grundbekenntniß: diese Gemeinschaft ist zerrissen durch die Beseitigung der evangelischen Bekenntnisse, ohne daß etwas neu Anknüpfendes, was genügen könnte, an die Stelle gesetzt wäre; 3) ihr Festhalten an einer bestimmten, dem größeren kirchlichen Gesammtkreise, in dem sie steht, entsprechenden Lehrordnung, welche der Willkür des Lehrstandes Schranken setzen könnte; dieser Bestandtheil ist ausgeschieden durch die Aufstellung einer solchen normirenden Instanz, welche ihrer Natur nach gar nicht selbst Lehrnorm seyn kann, sondern nur Quelle, aus der die Lehrnorm geschöpft wird.

So ist die Einzelkirche aus allem größeren organisch-geschichtlichen Zusammenhang herausgerissen, rein auf sich selbst gestellt, und in dieser ihrer Isolirung ohne sicherndes

Fundament des Glaubens und der Lehre. Es kommt aber auch noch das Weitere hinzu, daß an die Stelle dieſer erhaltenden Potenzen ein ganz anderes Princip geſetzt iſt, deſſen Wirkungen, namentlich nach der auflöſenden Seite hin, gar nicht zu bemeſſen ſind. Indem nämlich der Entwurf der von ihm projectirten Kirche vollkommene Selbſtgeſetzgebung und Selbſtregierung zuerkennt, und insbeſondre §. 87. „die Beſchlüſſe der Generalſynode als entſcheidend in allen inneren Angelegenheiten der Kirche" bezeichnet, ſtellt er zugleich als die durch alle Stufen des kirchlichen Lebens hindurch allein beſtimmende Macht etwas ganz Aeußerliches, der Willkür Unterworfenes auf: die Mehrheit der Stimmen. Dieſe Gewalt der Majoritäten kann, da die feſten objectiven Grundlagen entfernt ſind, eine irgend ſelbſtändige Macht aber, die ein Gegengewicht bilden könnte, im kirchlichen Bereiche nicht geſchaffen wird, aus der Kirche geradezu machen, was ſie will. Ihrer Herrſchaft wird nichts entzogen, zufolge den §§. 6. und 87. und der ganzen Haltung des Entwurfs auch das nicht, was nach der Natur der Sache und nach dem Urprincip des Proteſtantismus gar nicht durch Stimmenmehrheit entſchieden werden kann, die Beſtimmungen über wahren Glauben und Lehre. Hiernach erhalten wir eine Kirche, innerhalb deren, weil ſie von Haus aus keine feſte Subſtanz hat, es möglich iſt, den ganzen Inbegriff deſſen, was ſonſt als Grundmerkmal des Chriſtlichen gilt, auf vollkommen legalem Wege hinaus zu votiren. Die unbedingt entſcheidende Generalſynode braucht nur ſo zuſammengeſetzt zu ſeyn, daß ſie es in der Mehrzahl rückſichtslos will, und eine ſolche Zuſammenſetzung iſt nach anderweitigen Beſtimmungen des Entwurfs gar wohl möglich a).

4. Alles dieß ſind nun zum guten Theil Mängel des Entwurfs in Betreff der Lehre. Dieſe Mängel wirken

a) Sehr merkwürdigerweiſe ſtellt der Entwurf die von ihm in Ausſicht genommene Kirche, indem er ſie mit der vollſten Au-

auch tief in die Festsetzungen über die Verfassung hinein und lassen es hier zu einer sichern Grundlage der Einheit und Stetigkeit nicht kommen. Sehen wir aber auch hiervon ab, so finden wir nicht minder in fast allen übrigen Puncten ein völliges Mißkennen der Bedingungen, welche für Gründung und Entwickelung einer Kirchengemeinschaft,

---

tonomie und Autokratie ausstattet, doch zugleich in ein Abhängigkeitsverhältniß zur weltlichen Macht, für welches gar keine bestimmte Begrenzung gegeben ist. Gegen die in allen inneren Angelegenheiten unbedingt entscheidenden Beschlüsse der Generalsynode nämlich steht zwar nach §. 89. der kirchlichen Behörde ein in den ersten vier Wochen zu übendes Veto zu; dieses bewirkt jedoch nur einen Aufschub bis zur nächsten Generalsynode, deren Beschluß dann ein endgültiger ist. Während nun so innerhalb der Kirche keine Instanz ist, welche verderbliche Beschlüsse länger als vier Jahre, die Dauer des Synodaltermins, verhindern könnte, heißt es zugleich §. 89: „die Beschlüsse der Generalsynode bedürfen zur Vollziehung nur des königlichen Placet." Die Verfasser des Entwurfs haben offenbar dieses Placet als eine sich ganz von selbst verstehende Nebensache betrachtet. Darum sagen sie: die Beschlüsse bedürfen „nur" des Placet. Es ist, wie wenn es sich bloß um die geringfügigste Formalität der unbedeutendsten Art handelte. Aber dieses, wie verloren unterlaufende „Nur" ist höchst verhängnißvoll. Es kann in dasselbe eine ganze Welt von Schwierigkeiten hineingedrängt und von da aus der ganze neue Kirchenbau zertrümmert werden. Denn es ist doch eine sehr natürliche Frage: kann denn dieselbe politische Macht, die das Placet „nur" zu geben hat, nicht auch dasselbe „nur" verweigern? Unter welchen Modalitäten kann auch dieß eintreten? Und was hat dann zu geschehen? Darüber läßt uns der Entwurf ganz rathlos, vermuthlich weil er sich die weltliche Macht bloß als gefügige Vollstreckerin der souveränen Synodalbeschlüsse dachte, worin er sich jedoch getäuscht haben dürfte. Dieselbe Unbestimmtheit tritt in Beziehung auf die nach §. 93. 101. 108. dem Könige auf Vorschlag zustehende Ernennung der Pfarrer und Kirchenbeamten hervor. Alles, was der Herrschaft der Kopfzahl gegenüber eine kirchliche Macht bilden könnte, wird gebunden oder aufgelöst, der weltlichen Macht aber sind keine bestimmten Grenzlinien gezogen.

die ihre Geſellſchaftsrechte ſelbſt ausübt, unerläßlich ſind. In einer ſolchen Verfaſſung nämlich iſt, je mehr das ganze Gewicht auf die Geſammtheit der Kirchenglieder fällt, deſto dringender und unabweisbarer gefordert, daß ſchon die Uebung der vollen perſönlichen Rechte in der Kirche, noch weit mehr aber die der geſetzgebenden und regierenden Thätigkeit an ganz beſtimmte chriſtlich-kirchliche Qualitäten gebunden und die Möglichkeit gegeben ſey, ſich deſſen wo nicht vollſtändig, ſo doch bis zu einem hohen Grade zu verſichern. Der Entwurf aber ſtellt nicht nur ſolche Merkmale für die kirchliche Berechtigung nicht in irgend befriedigender Weiſe auf, ſondern er ſetzt ſich auch außer der Lage, ihnen, wenn er ſie hätte, Geltung zu verſchaffen, da es ihm an einer Kirchenzucht, d. h. an einer ſolchen, die den Gemeindegliedern gegenüber mit den nothwendigen Befugniſſen ausgeſtattet wäre, mangelt, und da er zugleich das geiſtliche Amt und das Kirchenregiment in einer Weiſe herabdrückt, vermöge deren dieſe erhaltenden und ermäßigenden Potenzen alle Möglichkeit eines kräftigen Einwirkens verlieren. Der Entwurf bleibt hierin nicht nur weit hinter dem zurück, was eine wahrhaft presbyteriale Kirchenordnung gebieteriſch verlangt, ſondern auch hinter dem, was in jeder evangeliſchen Gemeinſchaft, wie ſie auch verfaßt ſeyn mag, als weſentliche Lebensbedingung angeſehen werden muß. Wir haben das rückſichtlich der Hauptpuncte im Einzelnen nachzuweiſen.

Die allererſte Sorge des Entwurfs hätte ſeyn müſſen, alle kirchliche Thätigkeit an ſolche Eigenſchaften zu knüpfen, vermöge deren der wahrhaft kirchliche Charakter dieſer Thätigkeit möglichſt verbürgt worden wäre. Wenn überall im menſchlichen Leben der Genuß beſtimmter Rechte an die Erfüllung von Pflichten geknüpft iſt, die dieſen Rechten correſpondiren, ſo kann dieß vernünftigerweiſe auch auf dem kirchlichen Gebiete nicht anders ſeyn. Zwar haben unſre Reformatoren, indem ſie die urchriſtliche Idee

des allgemeinen Prieſterthums wieder herſtellten, alle Mitglieder der Kirche zur thätigen Theilnahme an deren Angelegenheiten berufen. Aber dabei waren ſie auch im entfernteſten nicht der Meinung, daß an dem allgemeinen Prieſterthume ſchon Jeder Theil habe, der nur nicht „der Verbrechen der Fälſchung, des Betrugs, des Diebſtahls" überwieſen, der nur ein bürgerlich Unbeſcholtener, oder durch die Taufe äußerlich in die Gemeinde aufgenommener Menſch ſey; ſondern ſie haben unter dem zum allgemeinen Prieſterthum Berufenen einen wirklichen Chriſtenmenſchen gedacht, d. h. einen durch den Glauben Chriſto lebendig Eingepflanzten und dieſen ſeinen evangeliſchen Glauben auch freudig und unzweideutig durch Wort und That Bekennenden. Nun kann freilich die innere Chriſtlichkeit des Einzelnen nicht Gegenſtand menſchlicher Unterſuchung und Entſcheidung ſeyn; aber wo es ſich um die Stellung und Thätigkeit in der ſichtbaren kirchlichen Gemeinſchaft handelt, da gibt es doch beſtimmte Merkmale, an denen der Beruf dazu wenigſtens annäherungsweiſe erkannt und gemeſſen werden kann; und dieſe Merkmale müſſen in ihrer Objectivität feſtgehalten werden, ſonſt ſetzt ſich die Kirche, vornehmlich zu dieſer Zeit, der unmittelbar drohenden Gefahr aus, ſchon die allererſte grundlegende Gemeindethätigkeit und dann alle weitere in den höheren Kreiſen in die Hände unkirchlicher Leute zu legen, welche die Kirche, ſtatt ſie zu bauen, lähmen und ertödten, wo nicht der Verwüſtung und Zerſtörung preisgeben.

Dieß iſt ſchon eine allgemeine Forderung an jede evangeliſche Kirchengeſtaltung. Sie ſteigert ſich jedoch zu höchſter Dringlichkeit da, wo alle Macht der Kirche in der Gemeinde und deren Vertretung in Presbyterien, Synoden und Ausſchüſſen liegt. Der Entwurf baſirt ſein ganzes Kirchengebäude auf das Wahlprincip, in letzter Inſtanz auf Urwahlen. Der Zweck der Wahlen, wenn ſie vernünftig ſeyn ſollen, kann nur der ſeyn, daß dahin gewirkt werde,

alle kirchlichen Körperſchaften auf das würdigſte zuſammenzuſetzen. Um aber wirklich gute Wahlreſultate zu erhalten, muß man auch entſprechende Wähler haben. Es muß alſo für beides geſorgt werden, ebenſowohl für eine würdige Bildung der Wahlkörper, als für ſolche Bedingungen der Wählbarkeit, vermöge deren die Wahl wahrhaft kirchlicher Perſonen möglichſt geſichert wird. Das Wahlgeſetz iſt der eigentliche Lebensnerv einer ſolchen Kirche. Auf dieſem fundamental entſcheidenden Puncte aber läßt es der Entwurf nach beiden Seiten hin an aller genügenden Bürgſchaft fehlen. Während die bisherige, mehr conſiſtoriale Verfaſſung, ohne ſie ſo ſtreng zu bedürfen, ſolche Garantien beſaß, werden ſie in der neuen Verfaſſung, für die ſie eine Lebensbedingung ſind, gänzlich beſeitigt. Die Beſtimmungen des Entwurfs über die Wahlen machen es nicht nur möglich, ſie erleichtern es ſogar, daß die Kirche durch ganz unkirchliche Männer vertreten und gelenkt werde. Sie bahnen den Weg zur kirchlichen Maſſenherrſchaft.

Zwar möchten wir die von der Vereinigungsurkunde §. 14. vorgezeichnete Selbſtergänzung der Presbyterien nicht als das Beſte empfehlen; allein dieſe Art der Wahl, ſo wie vornehmlich die damit verbundene Anordnung, vermöge deren „die Beſtätigung der gewählten Mitglieder den Inſpectionen zukam und bei Conteſtation der Wahl eine Berufung an das Conſiſtorium eintrat," bot doch noch einen Schutz gegen ganz ungeeignete Perſonen und die Möglichkeit einer Controle durch höhere kirchliche Intelligenz dar. Der Entwurf dagegen nimmt für die Presbyterien überall das gerade entgegengeſetzte Princip der directen Urwahlen an, knüpft Wahl- und Wählbarkeitsberechtigung nur an die loſeſten Bedingungen, und entfernt alle Schranken, die eine verderbliche Anwendung des Wahlrechtes hindern könnten. Der 49. §. ſagt: „Wahlberechtigt iſt jeder ſelbſtändige, volljährige Ortseinwohner, der zur vereinigten Kirche gehört." Wir wollen nicht vermuthen, daß in dem Gebrauche

des vagen Ausdrucks „Ortseinwohner" ohne Bestimmung des Geschlechtes eine absichtliche Zweideutigkeit liegen solle, vermöge deren zu geeigneter Zeit auch weibliche Ortseinwohner als Wahlberechtigte auftreten könnten. Aber die Ausdehnung der Wahlberechtigung bis auf das Alter der Volljährigkeit (21 Jahre) herab — statt etwa das 25. Lebensjahr anzunehmen — bringt jedenfalls eine Menge junger Leute, die dazu noch gar nicht die erforderliche Reife und Selbständigkeit haben, in den Kreis dieser wichtigen Thätigkeit, und nach der sittlich-religiösen Seite hin ist in dem §. auch nicht die Spur einer Schranke gegeben. Weit bedenklicher aber sind die §. 50. aufgestellten Bestimmungen über die Wählbarkeit. Zwar scheint es für den ersten Anblick nicht so, wenn es heißt: „Wählbar ist jeder selbständige, unbescholtene, religiös und kirchlich gesinnte Ortseinwohner, welcher zur vereinigten Kirche gehört, sofern er das 30. Lebensjahr zurückgelegt hat." Aber es verhält sich hier gerade so, wie bei dem Artikel vom Glauben und Bekenntniß. Das scheinbar Gegebene wird im nämlichen Augenblick wieder zurückgenommen, und die Forderungen kirchlicher Gesinnung lösen sich bei näherem Hinzutreten in Dunst auf. Was die Bezeichnung „kirchlich" für eine Bedeutung haben könne im Bereiche eines Entwurfs, der überall die Fundamente der Kirche auflöst, läßt sich von selbst ermessen. Wenn aber nun als Grund für die Zurückweisung eines Gewählten nur angegeben wird „die Verurtheilung wegen Verbrechen, oder wegen des Vergehens der Fälschung, des Betrugs, der Unterschlagung oder der Sittenverletzung," so wissen wir schon gar nicht mehr, ob es sich um die Wahl in eine kirchliche Behörde oder um einen Dienst bei der Polizei, Eisenbahn u. dergl. handelt; und wenn dann noch weiter hinzugefügt wird, „das Urtheil über die Religiosität, Kirchlichkeit und Unbescholtenheit bleibe dem gesunden und religiösen Sinne der Wähler vorbehalten" — „keine Wahl könne in dieser

Beziehung beanstandet werden" — „sie bedürfe (§. 52.) zu ihrer Gültigkeit auch nicht der Bestätigung der vorgesetzten Kirchenbehörden" — so ist Alles, was mit den schönen Worten „unbescholten, religiös und kirchlich gesinnt" zugesichert werden sollte, in der That wieder zurückgenommen. Denn wenn eine Gemeinde in der Mehrzahl selbst keinen „gesunden" religiösen und kirchlichen Sinn hat, so kann sie auch nicht aus diesem Sinne heraus urtheilen, und wenn dieß unglücklicherweise bei einem größeren Theile der Gemeinden der Fall ist, zugleich aber auch jede Concurrenz des Kirchenregiments zur Bestätigung der Wahlen ausgeschlossen bleibt, so kann die Kirche von diesen Grundlagen aus, deren Beschaffenheit durch alle Stufen hindurch fortwirkt, eine Vertretung erhalten, in welcher eine gute Zahl der Mitglieder den Forderungen der Religiosität und Kirchlichkeit geradezu Hohn spricht.

Allerdings ist die Schwierigkeit nicht zu verkennen, für active und passive Wahlberechtigung solche Kriterien aufzustellen, die eine ganz sichere Bürgschaft geben. Man wird sich immer mit einem Approximativen begnügen müssen. Aber man muß dieses doch wenigstens auch anstreben. Auf keinen Fall darf die Sache lediglich in das subjective Urtheil, in den vorausgesetzten gesunden Sinn der Wähler hineinverlegt werden, sondern es müssen objective Merkmale vorgezeichnet werden, und als solche bieten sich doch, außer dem notorisch guten Gerüchte, sehr natürlich dar: die Theilnahme am Gottesdienst und am Sacramente des Altars, so wie das durch das ganze Verhalten bethätigte Interesse am kirchlichen Leben. Etwas von dieser Art hat man auch in alter und neuer Zeit überall gefordert, wo man presbyteriale Einrichtungen mit Einsicht geordnet hat. Wir wollen nur ein Beispiel anführen, welches sich unserem Entwurfe gegenüber als ein wahres Musterbild kirchlichen Verstandes darstellt. Der mit dem rheinbayer'schen ungefähr gleichzeitig abgefaßte hannover'sche Entwurf zur Einführung von

Presbyterial- und Synodaleinrichtungen schließt schon von den Urwählern diejenigen aus, welche durch ihren Lebenswandel öffentlich Aergerniß gegeben haben; er verlangt bei ihnen nicht bloß die allgemeinen Bedingungen der Selbständigkeit — und dieß in viel genaueren Bestimmungen als der rheinbayer'sche Entwurf — sondern zugleich auch „diejenige sittliche Integrität in der Gemeinde, ohne welche Jemand wohl Gegenstand der kirchlichen Pflege seyn kann, aber nicht als mithandelndes und die kirchliche Wirksamkeit mitbestimmendes Subject aufzutreten vermag." Noch weit bestimmter aber und mit den oben ausgesprochenen Kriterien wesentlich übereinstimmend sind die Anforderungen dieses Entwurfs in Betreff der durch die Gemeindewahlen aufzustellenden Wahlmänner, die hinwiederum für die Synode wählen sollen, und bei dieser Gelegenheit spricht die Motivirung Worte aus, die wir als wahrhaft goldene nicht umhin können hierher zu setzen: „Wenn Jemand zu einer wichtigen kirchlichen Function berufen werden soll, welche auf dem gelegten Grunde der Kirche zum weiteren Auf- und Ausbau derselben beizutragen die Aufgabe hat, so verlangt es das Recht und die Ehre der Kirche, daß er nicht bloß nicht öffentlich durch schlechten Wandel Aergerniß gegeben habe und der Kirche nominell angehöre, sondern daß er ein positiv ehrbarer Mann von löblichem Wandel sey, und durch Theilnahme an den wesentlichen Gemeinschaftszeichen der Kirche den beharrlichen Willen seiner Mitgliedschaft bewähre. Das subjective Zutrauen der wählenden Mitglieder vermag dieses objective Erforderniß nicht zu ersetzen: denn die Gemeindeglieder stehen unter, nicht über demselben. Allerdings ist es richtig, daß auch jene Theilnahme kein Gewähr für die wahrhaft religiöse Gesinnung abgibt; allein aus dem Gesichtspunct einer solchen Gesinnungsprobe soll sie hier auch gar nicht verlangt werden, sondern vielmehr aus dem objectiv sittlichen Grunde, daß zur positiven Mitwirkung an

den ſittlich-religiöſen Zwecken der Kirche dieß gehört, daß Jemand überhaupt ein ehrbares und wirklich theilnehmendes Glied der kirchlichen Gemeinſchaft in ihren weſentlichen Daſeynszeichen ſey, alſo nicht vom Gottesdienſte in Lehre und Sacrament ſich zurückziehe."

5. Das letzte Zufluchtsmittel zur Herſtellung eines Gemeindelebens, aus welchem eine ſich ſelbſt regierende Kirche in gedeihlicher Weiſe hätte hervorgehen, zweckmäßige Wahlen hätten geſichert und kirchenzerſtörende Einflüſſe abgehalten werden können, wäre eine tüchtige Kirchenzucht geweſen, wie ſie in allen Presbyterialkirchen als unumgänglich nothwendig ausgebildet worden iſt. Aber auch hier bleibt der Entwurf ſeiner auflöſenden Richtung getreu und bildet gegen das, was bisher gegolten, einen entſchiedenen Rückſchritt. Die Vereinigungsurkunde gab der Kirche noch Mittel in die Hand, ſich ihres Lebens zu erwehren und ihren Ordnungen Achtung zu verſchaffen; ſie hat für ernſtere Fälle in verſchiedenen Abſtufungen: Entfernung vom h. Abendmahl, interimiſtiſche Ausſchließung aus der Kirchengemeinde und wirkliche Excommunication. Dieſe, nicht in Rigorismus übergehenden, Beſtimmungen hätten, wenn ſie nur ernſthaft gehandhabt wurden, genügen können. Wäre man nur einfach bei denſelben ſtehen geblieben! Der Entwurf aber, obwohl ſtreng genug in der Kirchenzucht gegen Geiſtliche und höhere Kirchenbeamte, übt in dieſer Beziehung die höchſte Zärtlichkeit gegen die übrigen Kirchenglieder. Er nimmt von dieſer Nachſicht auch die Mitglieder der Presbyterien nicht aus, welche doch da, wo man das Presbyterialſyſtem richtig verſtanden hat, jederzeit nicht bloß, wie die moderne Auffaſſung will, als Repräſentanten der Gemeinde gegenüber dem Pfarramte, ſondern als Gehülfen des letzteren und gleichſam als das erweiterte Paſtorat betrachtet worden ſind; woraus denn die Nothwendigkeit folgt, nicht bloß auf kirchliche Qualitäten dieſer Männer zu ſehen, ſondern auch ſie für die

Dauer ihres Amtes in Betreff der Kirchenzucht in ähnlicher Weise, wie die Pfarrer selbst, strengeren Normen zu unterwerfen. Indeß, wenn wir dem Entwurfe auch solche Unterscheidungen nicht zumuthen wollen, so hätten wir doch erwarten dürfen, er werde die Kirche bei ihrem natürlichsten Grundrechte geschützt haben. Auch das thut er nicht. Nachdem er §. 117. als alleinige Mittel, um Pfarrgenossen „zu einem christlich frommen, religiös-kirchlichen Leben zurückzuführen, Belehrung, Warnung und Zurechtweisung" bezeichnet, fügt er §. 128. hinzu: „Andere Strafen, namentlich Ausschließung vom Genusse des h. Abendmahls oder gar aus dem kirchlichen Verbande, finden nicht statt." Also das unveräußerlichste Recht, das jedwedem Vereine, jeder Casino- oder Actiengesellschaft zukommt, das Recht, den Gesetzen des Vereines durch Strafen Geltung zu verschaffen und den Widerspenstigen nöthigenfalls auszuschließen, dieses Recht, ohne welches Ordnung und Autorität eines Ganzen überall nicht denkbar ist, wird der Kirche abgesprochen. Der Geistliche, der seinerseits einer Stufenreihe von Strafen unterworfen ist, muß andererseits leichtfertigen Kirchengliedern gegenüber, nicht bloß sich selbst, sondern noch mehr der Kirche zum Hohne, Alles ruhig dahin nehmen. Er kann auch dem offenkundigsten Sünder, er kann selbst dem, der ihm seinen Atheismus oder seine Sacramentsverachtung ins Gesicht wirft, wenn derselbe zur Verhöhnung des Heiligen das Abendmahl genießen will, das Sacrament nicht verweigern; er kann noch weniger seine Ausschließung aus der Gemeinde bewirken, er muß ihn bei Wahlen und in ähnlichen Beziehungen als einen vollkommen Gleichberechtigten behandeln. Hiermit sind vollends alle Schranken kirchlicher Ordnung niedergerissen; es ist der Kirche auch auf den letzten, äußersten Puncten die Möglichkeit der Selbstvertheidigung entwunden; sie ist an allen Gliedern, durch die sie ihre Kraft gebrauchen könnte, gebunden, in die Hände derer überliefert, die gerade eben so gut ihre Feinde und Ver-

ächter ſeyn können, als ihre Freunde, und die aus ihr machen können, was ihnen gut dünkt.

Wir ſehen alſo, der Entwurf enthält durchaus nicht die Lebensbedingungen für eine Gemeinſchaft, wie er ſie eigentlich will, eine Kirche der presbyterialen und ſynodalen Selbſtregierung. Seine Mittel ſtehen in entſchiedenem Widerſpruch mit ſeinem Zweck, ſobald wir denſelben darein ſetzen, den Bau einer wirklichen, über das Ephemere hinausreichenden Kirche zu errichten. Nehmen wir jedoch auch an, die Presbyterialverfaſſung wäre mit ihren unerläßlichen Vorausſetzungen und Conſequenzen anerkannt und durchgeführt, ſo würden wir doch auch damit im vorliegenden Falle nicht zum Ziele kommen. Nicht jede Verfaſſungsform kann zu jeder beliebigen Zeit und an jedem beliebigen Ort mit Erfolg in Anwendung gebracht werden. Alle Verfaſſung iſt nur Form für vorhandenes Leben: ſie ſetzt überall, wenn ſie gedeihlich wirken ſoll, die entſprechenden geſchichtlichen Bedingungen, einen beſtimmten Lebensſtoff voraus, für den ſie den richtigen Ausdruck, das natürliche Erhaltungs- und Förderungsmittel bildet. Die presbyteriale Verfaſſung iſt nur da an ihrer Stelle, wo ein feſter, tief eingewurzelter, energiſcher Glaube die Gemeinden in ihrer großen Mehrheit durchdringt, wo ein kraftvoller ſittlicher Ernſt herrſcht, wo eine entſchiedene Willigkeit zur religiös-ſittlichen Selbſtzucht vorhanden iſt. Fehlen dieſe Grundbedingungen des Lebens, ſo kann auch ein richtig durchgeführtes Syſtem kirchlicher Selbſtregierung nicht heilſame, ſondern nur verderbliche Folgen haben. Und wird wohl ein Unbefangener behaupten können, daß dieſe Lebensbedingungen in der Landeskirche, um die es ſich hier handelt, wirklich vorhanden ſeyen?

6. Es iſt noch ein letzter Hauptpunct zu berühren, der in jeder Kirche, wie ſie auch geſtaltet ſeyn möge, die entſchiedenſte Wichtigkeit behauptet. Ueberall nämlich, wo evangeliſche Gemeinſchaften ſich auf den urſprünglichen Grund-

lagen des Protestantismus gehalten haben, da ist die volle, auf göttlichem Auftrag beruhende, Bedeutung des geistlichen Amtes in der Gemeinde und die Nothwendigkeit eines geordneten Regimentes für das Ganze der Kirche erkannt, in beidem aber eine unentbehrliche Kraft zur Erhaltung der Einheit, Ordnung und Festigkeit des kirchlichen Lebens gefunden worden. Wo dieß verkannt wird, bleibt eine Gemeinschaft im Bereich der Secte. Eine Kirche aber, auch die freieste, wenn sie nicht in Anarchie versinken soll, bedarf der festen Haltpuncte des Amtes und des Regiments. Ja, je mehr durch eine Verfassung die Befugnisse der Gemeinden, der Presbyterien und Synoden erweitert werden, und das Princip der Bewegung freien Raum erhält, desto mehr muß, zumal wenn man nicht einen kräftigen Geist der Selbstzucht in den Gemeinden voraussetzen darf, die selbständige Stellung des geistlichen Amtes gesichert und die Kraft des kirchlichen Regiments gestärkt werden, damit beide fähig sind, die unveräußerlichen Grundbestandtheile des kirchlichen Lebens energisch zu vertreten, die Ordnung gegen Willkür und Libertinismus zu schützen und eine durchgreifende Disciplin aufrecht zu erhalten. Auch hiervon finden wir in dem Entwurfe wieder das Gegentheil. Ueberall treffen wir nur auf Herabdrückung und Schmälerung, und zwar bei dem Kirchenregimente bis zu dem Grad, daß es nahezu in Vernichtung übergeht.

Das geistliche Lehr- und Hirtenamt entbehrt nach dem Entwurfe ganz der Stellung, die ihm Würde und Erfolg in der Gemeinde sichern könnte. Diese Stellung in ihrer Wahrheit beruht einerseits darauf, daß das Amt allerdings ganz für den Dienst der Gemeinde eingesetzt, aber in diesem Dienste nicht von der Willkür der Gemeinde oder einzelner Glieder derselben abhängig ist, sondern selbständig auf göttlichem Auftrage ruht, welchen zu vollbringen es von der Kirche mit den entsprechenden Rechten ausgestattet seyn muß; andererseits zugleich darauf, daß auch die Gemeinde

nicht abhängig iſt von der Subjectivität des jeweiligen Trägers des Amtes, weil dieſes Amt ein Dienſt an dem Worte iſt, welches der Geiſtliche nicht ſelbſt macht, ſondern welches ihm eben ſo gut gegeben iſt, wie allen Gemeindegliedern. Dieſes Verhältniß iſt nun in dem Entwurfe geradezu umgekehrt. Auf der einen Seite erſcheint der Geiſtliche in falſcher Weiſe als ſelbſtändiger Herr der Gemeinde, auf der andern in gleich falſcher Weiſe als abhängiger Diener. Als Herr gerade da, wo er es am allerwenigſten ſeyn ſollte, auf dem Gebiete des Glaubens; denn da, wie wir geſehen, im Bereich der Lehre der Subjectivität keine irgend beſtimmte Grenzen geſteckt ſind, ſo kann hier jeder Pfarrer den Papſt ſpielen und die Gemeinde in volle Abhängigkeit von ſich ſetzen. Als Diener gerade da, wo er am ſelbſtändigſten ſeyn ſollte, in der Erhaltung einer beſtimmten kirchlichen und ſittlichen Ordnung. Dieß zeigt ſich höchſt charakteriſtiſch bei dem bereits berührten wichtigen Puncte der Taufe, wobei der Geiſtliche dadurch zum Knechte der Einzelnen herabſinkt, daß man ſich bei ihm die Taufe mit oder ohne Symbol beſtellen kann, und er dieſelbe ganz nach Verlangen vollziehen muß; es zeigt ſich in der Beſtimmung §. 37., wornach zur Trauung durch einen andern Pfarrer, als den zuſtändigen, die Genehmigung des letzteren zwar erfordert, aber zugleich hinzugefügt wird, daß er dieſelbe „niemals verweigern" könne; es zeigt ſich in der Vorſchrift des §. 38., vermöge deren der Geiſtliche bei Beerdigungen nicht die Bedürfniſſe, ſondern „die Wünſche der Betheiligten zu berückſichtigen" hat; es zeigt ſich endlich auf die eclatanteſte und durchgreifendſte Weiſe in dem Capitel von der Kirchenzucht, in welchem zwar die Pfarrer mit den mannichfaltigſten Maßregeln und Strafen bedroht, ihnen ſelbſt aber außer den ſanften Mitteln „der Belehrung, Warnung und Zurechtweiſung" nicht die Spur von einer Gewalt gegeben iſt, um gegen die offenkundigſten Sünder unter den Gemeindegliedern in irgend einer ernſten Weiſe einzuſchreiten.

Eine noch ſtärkere, bis zur Auflöſung gehende Abſchwächung des erhaltenden, ſtabilen Elementes finden wir in der Art, wie der Entwurf das Kirchenregiment ſtellt. Oder, um richtiger zu reden: er hat eigentlich gar kein Kirchenregiment mehr, ſondern die Kirchenbeamten, ſowohl die oberſten im Conſiſtorium, als die untergeordneten, die Dekane, ſind lediglich Vollziehungswerkzeuge, verantwortliche Commiſſionäre und Expeditoren der allein wahrhaft berechtigten und durch ſie regierenden Synoden. Kirchenvertretung und Kirchenregiment ſind gar nicht mehr ſpecifiſch unterſchieden, ſondern beide in der Vertretung verſchmolzen, dieſe aber in letzter Inſtanz in die Hände der urwählenden Maſſen gelegt. Die Kirchenbehörde, welche der Entwurf ſchaffen will, kann ſo gut wie gar nichts Selbſtändiges mehr thun. Die Mitglieder des Conſiſtoriums handeln nach §. 91. nur im Namen und im Auftrage der Kirche und ſind derſelben verantwortlich. Unter Kirche kann aber hierbei nichts Andres verſtanden werden, als die allgemeine Synode. Zu den Beſchlüſſen der ſouverän beſtimmenden Generalſynode können jedoch die Mitglieder des Conſiſtoriums auch nicht einmal mitwirken, denn ſie ſind, geiſtliche ſowohl als weltliche, nach §. 77. und 78. von der Wählbarkeit derſelben ausgeſchloſſen, entbehren alſo eines Rechtes, welches auf dem politiſchen Gebiete überall, auch in den freieſten Staaten, den Organen der Regierung zuerkannt wird. Zugleich wird dem aus fünf Mitgliedern beſtehenden Conſiſtorium nach §. 95. ein von der Generalſynode gewählter Ausſchuß von ſechs Mitgliedern beigegeben, welcher nach §. 97. in den wichtigſten Angelegenheiten, insbeſondre bei den Vorſchlägen über Beſetzung der erledigten Conſiſtorial- und Dekanatsſtellen, bei dem Urtheil über Qualification der Geiſtlichen und Prüfungsausfall der Candidaten mit zu berathen und zu beſchließen hat. Wenn hierdurch der oberſten Kirchenbehörde die Hände völlig gefeſſelt ſind, ſo geſchieht dann das Nämliche auch bei den Dekanaten. Nach §. 103. wird

jedem Dekan ein von der Bezirksſynode zu wählender Ausſchuß von vier Mitgliedern zur Seite geſtellt, welcher an allen weſentlichen Handlungen des Dekanats, namentlich an den Vorſchlägen zur Beſetzung der erledigten Pfarreien, dergeſtalt Theil nimmt, daß daſſelbe ganz an den ihm bei oder eigentlich übergeordneten Ausſchuß gebunden iſt. So kann auf keinem Puncte eine irgend wie frei ſich bewegende kirchenregimentliche Thätigkeit zu Stande kommen. Durch die Alles beſtimmende Generalſynode iſt das reelle und moraliſche Band zwiſchen der Kirchenbehörde und den Gemeinden gelöſt; die geſetzgebende Gewalt hat ſich vollſtändig an die Stelle der regierenden geſetzt und dieſe verſchlungen; das, was zum Beſten der Kirche in rechter Weiſe herrſchen ſollte, iſt zu einem in falſcher Weiſe Dienenden gemacht; und es iſt nicht abzuſehen, wodurch der Kirche eine feſte, ſtetige, aus einem Princip hervorgehende Leitung verbürgt werden könnte; ſie iſt ohne Steuer den Winden des Tages preisgegeben.

7. Man könnte ſich nun wundern, wie die Urheber des Entwurfs, wenn ſie eine Kirche autonomiſcher Selbſtregierung bauen wollten, die Lebensbedingungen einer ſolchen doch ſo gründlich mißkennen konnten, da ſo viele und gute Muſterbilder dafür in der Geſchichte vorlagen. Aber eben dahin mögen ſie auch ihren Blick niemals gerichtet haben. Die Geſchichte ſcheint ihnen ein verſchloſſenes Buch geweſen zu ſeyn. Dafür hatten und gebrauchten ſie andre, näher liegende, bequemer zu benutzende Muſterbilder. Es ſind die aus der unmittelbarſten Gegenwart entnommenen Formen des demokratiſchen Staates auf breiteſter Grundlage. Freilich haben unſere Reformatoren, indem ſie das politiſche und kirchliche Gebiet, ohne ſie zu trennen, doch aufs beſtimmteſte ſonderten und beide als ſpecifiſch verſchiedene Lebensſphären betrachteten, nicht gewollt, daß die Kirche wieder ein in rein ſtaatlicher Form aufgebautes Gemeinweſen, eine externa politia sicut aliae politiae, ein kirchlicher Staat neben dem wirklichen

Staate werde, sondern sie dachten sich dieselbe als etwas aus selbsteignem Lebensprincip heraus in eigenthümlicher Form Gestaltetes. Aber auch um diesen reformatorischen Grundgedanken haben sich die Urheber des Entwurfs wenig gekümmert. Sie haben vielmehr durch überall bemerkbare, aller naturgemäßen Begründung entbehrende Uebertragung politischer Formen wieder ganz eine externa politia aus der Kirche gemacht; aber sie haben das freilich nicht gethan im großartigen Style der von den Reformatoren bekämpften, aber doch noch in gewaltigem Gefüge dastehenden mittelalterlichen Kirche, die im Versuche, den Staat zu verschlingen, selbst zum Staate geworden war, sondern nach dem Zuschnitt eines leichtgezimmerten Bretterhauses, welches wenig Schutz gegen Wind und Wetter gewährt. Alles, was die politische Demokratie des Tages darbot, finden wir unter völliger Verleugnung des Geschichtlichen in dieser Kirche wieder: die Entfernung aller festen positiven Grundlagen des Gemeinwesens zu Gunsten des fast allein berechtigten Individualismus; die abstracte Geltung der Kopfzahl; die ausnahmslose Unterwerfung aller Dinge unter das Gesetz der Majoritäten; die unbeschränkte active und nahezu unbeschränkte passive Wahlberechtigung; die Herabsetzung der Kirchenbeamten zu bloßen Functionären des Gemeinwillens; die äußerste, bis an Vernichtung grenzende Beschränkung des Kirchenregiments durch beigeordnete Ausschüsse; die Auflösung aller ernsten Disciplin gegenüber dem sogenannten Volke in der Kirche, und, damit nichts Bedeutenderes fehle, auch die Oeffentlichkeit aller Verhandlungen [a]),

---

a) Auf dem kirchlichen Gebiete genügt es, wenn die wichtigeren Verhandlungen, namentlich die der Generalsynoden, durch den Druck zur Kenntniß der Gemeindeglieder gebracht werden. Will man weiter gehen, so kann man allen Geistlichen und Mitgliedern der Presbyterien den Zutritt als Hörer gestatten. Aber selbst wenn man noch mehr einräumen wollte, so wird doch im Bereiche der Kirche immer nur eine nach den eigen-

wie unpaſſend dieſelbe auf dem kirchlichen Gebiete auch ſeyn mag.

8. Durch Alles hindurch finden wir alſo in dem Entwurfe die kirchenmacheriſche Richtung ausgeprägt, welche, in ſich ſelbſt geſchichtslos und ohne tiefere Lebenswurzel, alles Objective der Kirche gänzlich dem ſubjectiven Ermeſſen überliefert. Dieß iſt nun zwar etwas principiell Falſches und an ſich Unhaltbares. Aber auch der falſche Grundſatz kann minder verderblich da wirken, wo ihm ein geſundes, kräftiges Leben das Gegengewicht hält. Sobald jedoch ein gegen Chriſtenthum und Kirche indifferenter oder ſelbſt feindſeliger Geiſt die Maſſen und deren Führer beherrſcht, von denen nach der neuen Einrichtung doch zuletzt Alles ausgeht, dann wird die Entwickelung eines kräftigen kirchlichen Lebens immer ſchon in der Wurzel gehemmt oder vernichtet werden und durch alle Stufen hindurch etwas Gedeihliches nicht zu Stande kommen. Daß aber eine ſolche Gefahr der rheinpfälziſchen Kirche drohe, dafür liegt außer anderen Anzeichen der Beweis ſchon darin, daß Männer, welche einen Entwurf, wie den vorliegenden, machen konnten, die erſten Ver-

---

thümlichen Principien und Forderungen des kirchlichen Lebens geordnete relative Oeffentlichkeit an der Stelle ſeyn. Unbedingte Oeffentlichkeit der Presbyterial- und Synodalſitzungen dagegen, wie ſie in den §§. 60. 73. 85. vorgeſchrieben wird, könnte nur verderblich wirken: der Presbyterialſitzungen, weil ſie viele Fragen von ſehr zarter Natur, die jedenfalls erſt der Durcharbeitung erfahrener Männer bedürfen, ſogleich mitten in die Gemeinde hineinwerfen und überall perſönliche Scandale, Leidenſchaften und loſes Gerede hervorrufen würde; der Synodalſitzungen, weil dadurch die größeren kirchlichen Fragen, deren gedeihliche Löſung nur in ernſter, ruhiger Sammlung, bei keuſcher und würdevoller Behandlung der Sache gelingen kann, ganz in den Bereich des Gewöhnlichen und Profanen gezogen und auf einen Boden verpflanzt würden, auf dem weltliche Zerſtreuung, eitle Schönrednerei, Haſchen nach Volksgunſt und zerſtörendes Parteitreiben unvermeidlich ihre Anregung und Nahrung fänden.

trauensmänner dieſer Kirche ſind, und daß dieſer Entwurf, nachdem er erſchienen, nicht alsbald von der großen Mehrheit der Geiſtlichen und Kirchenmitglieder zurückgewieſen wurde.

Wir dagegen können nach reiflichſter Ueberlegung nicht anders, als mit entſchiedenem Ernſte vor der Annahme des Entwurfs warnen und ſeine vollſtändige Zurückweiſung empfehlen. Mag die bisherige, von der Vereinigungsurkunde vorgezeichnete Geſtaltung der rheinpfälziſchen Kirche — was wir durchaus nicht in Abrede ſtellen — in vielen Beziehungen mangelhaft ſeyn: mit ihr verglichen, bildet das, was der Entwurf will, einen unzweifelhaften Rückſchritt, und zwar einen Rückſchritt der bedenklichſten Art, den verhängnißvollen Schritt zur Auflöſung der Kirche. Soll die evangeliſche Kirche der Pfalz, was wir von dem Herrn der Kirche erflehen, im wahren und geſunden Sinne einem Fortſchritt im chriſtlichen Leben entgegengeführt und zu dieſem Zweck auch mit entſprechenderen Gemeinſchaftsformen ausgeſtattet werden, ſo muß dieß auf ganz anderen Grundlagen geſchehen, als es in dem Entwurfe der Fall iſt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google